برِ صغیر میں
مُسلم فکر کا ارتقاء
قاضی جاوید
سائبی ارباب ذوق
0305 6406067
PDF Book Company

برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء

برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء

قاضی جاوید

شعبہ فلسفہ، دانشگاہ پنجاب

نگارشات ○ میاں چیمبرز ○ 3 ٹمپل روڈ ○ لاہور

فون: 636-2412, 631-2968, 631-3657

اشاعت	1995ء
مصنف	قاضی جاوید
ناشر	آصف جاوید
مطبع	المطبعة العربية
سرورق	ریاظ
قیمت	RS

بہجت جاوید کے نام

ترتیب

جیسا کہ قطعی طور پر ظاہر ہے' برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا ایک ایسا تفصیلی موضوع ہے' جس پر اجتماعی تحقیقی کام درکار ہے اس لئے جناب جناب پروفیسر خواجہ غلام صادق نے مجھے ہندی مسلم فکر کی تاریخ مرتب کرنے کی ہدایت کی' تو میں نے اپنے تئیں اس کام کے لئے سب سے زیادہ موزوں تصور کیا۔ تاہم چونکہ علمی تہذیبی اور قومی اہمیت کے اس موضوع کو ابھی تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے' لہٰذا اپنی حدود کے واضح شعور کے باوجود میں نے پروفیسر موصوف کے تعاون سے اس کام کا آغاز کرنا مناسب سمجھا۔

یہ کتاب تین جلدوں میں شائع ہو گی۔ پہلی جلد میں سید علی ہجویری سے شاہ ولی اللہ تک کے فکری ارتقا کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ ایک آزاد اور حکمران قوم کے فکری و تہذیبی حاصلات سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسری جلد میں سید احمد خان سے اقبال تک ہندی مسلم دانشوروں کے فکری ارتقا کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ یہ نوآبادیاتی نظام کے چنگل میں گرفتار قوم کی ذہنی و روحانی کاوشوں سے متعلق ہے۔ تیسری جلد میں پاکستان کے ارباب حکمت کی فکری مہمات پر توجہ دی گئی ہے۔

"برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا" واقعاتی اور تنقیدی۔ توجیہاتی دو قسم کے قضایا پر مشتمل ہے۔ واقعاتی قضایا کے مناسب طور پر حوالہ جات درج کر دیئے گئے ہیں۔ اس کے بعد میں ان کی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ البتہ توجیہاتی و تنقیدی قضایا میرے ذاتی تجزیے' تنقید اور انتخاب پر مشتمل ہیں۔ میں ان کے لئے پورے طور پر ذمہ دار ہوں۔

برصغیر میں مسلم فکری سرگرمیوں کی تاریخ مرتب کرنے کا یہ منصوبہ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے مالی تعاون سے ممکن ہوا ہے۔ اس کے لئے میں کمیشن کے چیئرمین ڈاکٹر ایم۔ اے قاضی اور رکن ڈاکٹر ایم۔ ڈی شاہ کا ازحد ممنون ہوں۔

قاضی جاوید

شعبہ فلسفہ' دانشگاہ پنجاب

۱۔ روشن خیال راسخ الاعتقادی کا دور

برصغیر میں اہل اسلام کی آمد ایسے زمانے میں شروع ہوئی جب کہ مسلم راسخ الاعتقادی کی تشکیل ہنوز ابتدائی مراحل میں تھی۔ برصغیر کے ساحلی علاقوں میں چند مسلمان تجارتی کے قیام اور بلوچستان کے علاقے میں ابتدائی جھڑپوں کے بعد اہل ہند اور مسلمان عربوں کے مابین اولین باضابطہ تعلق حجاج بن یوسف کے سپہ سالار محمد بن قاسم اور سندھ کے مقامی حکمران راجہ داہر کے لشکری تصادم کے حوالے سے قائم ہوا۔ یہ ۷۱۱ء کا واقعہ ہے۔ مقامی قوتوں کو شکست ہوئی۔ لیکن حملہ آوروں کے نوجوان سردار نے فوجی کامرانی پر اکتفا نہیں کیا' اس نے مفتوحین کے دلوں پر بھی قبضہ کر لیا۔ اصل میں محمد بن قاسم کی کامیابی محض اسلامی افواج کی شجاعت اور جانبازی کی مرہون منت نہ تھی۔ سندھ کی داخلی سیاسی اور معاشی کشمکش نے اس میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ چنانچہ جاٹوں اور زرعی محنت کشوں کے بعض گروہوں نے فعال طور پر محمد بن قاسم کی معاونت کی تھی۔ بلاشبہ اس کے بدلے میں انہوں نے جو کچھ پایا' وہ کچھ کم گرانقدر نہیں تھا۔

مسلمانوں کی فتح کے بعد سندھ کے مقامی باشندوں کو نہ صرف جابر مقامی راجاؤں سے نجات مل گئی' جو خصوصی طور پر نچلے طبقات کا استحصال کرتے تھے' بلکہ انہیں بالائی ہندو طبقے کی روحانی اجارہ داری سے بھی نجات حاصل ہو گئی۔ اس طبقے نے حکمرانوں کے تعاون سے انسانوں کی نفسیاتی اور روحانی نشوونما کو صدیوں سے کچل رکھا تھا۔ اس کے برخلاف نیا حکمران طبقہ ایک ایسے نظریہ حیات کو لے کر آیا تھا' جس کی تخلیقی ترقی پسندانہ روح ابھی تک کارفرما تھی۔ چنانچہ اس نے ایک ایسے سیاسی۔ سماجی نظام کی بنیاد ڈالی جو قدیم نظام سے زیادہ ترقی پسندانہ تھا۔ یہ درست ہے کہ نئے حکمرانوں نے دور رس سیاسی' سماجی اور معاشی تبدیلیاں نہیں کی تھیں اور انہوں نے پرانے انتظامی ڈھانچے کو بھی بڑی حد تک برقرار رکھا

تھا' مگر اس کے باوجود اس جبر و تشدد کا بڑی حد تک خاتمہ کر دیا گیا تھا' جو پرانے حکمرانوں سے مخصوص تھا۔

راجہ داہر پر فتح حاصل کرنے والوں نے اپنی کامیابی کا جوش و خروش ختم ہونے پر عوام کو مذہبی آزادی عطا کر دی۔ انہیں اپنی عبادت گاہوں اور دیگر مقدس عمارتوں کی مرمت کی عام اجازت بھی دی گئی۔ تاہم فاتحین کی جانب سے مفتوحین کے لئے انسان دوستی کے جذبے کا اہم تر اظہار اس فیصلے کے ذریعے ہوا' جس کی رو سے مفتوحین کو ذمی تسلیم کیا گیا تھا' حالانکہ مذہبی نقطہ نظر سے اس کا جواز مشتبہ تھا۔ یہ فیصلہ مسلم راسخ الاعتقادی کی عدم تشکیل پر بھی دلالت کرتا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اگرچہ برصغیر میں محمد بن قاسم کے حوالے سے کامیابی حاصل کرنے سے قبل مسلمانوں کی مذہبی وحدت شیعہ سنی طبقہ بندی کا شکار ہو چکی تھی' فقہ کے مختلف مکاتیب مرتب ہو چکے تھے اور اس کے نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے اختلافات بھی نمایاں ہو چکے تھے اور راسخ الاعتقادی کی مضبوط ترین اساس یعنی حدیثوں کی فراہمی کا کام بھی جاری تھا' تاہم ان سب باتوں کے باوجود عقیدہ پرستی کے نقطہ نظر نے ٹھوس صورت اختیار نہیں کی تھی۔ فی الحال اسلام کی ابتدائی سادہ صورت باقی تھی۔ عرب فاتحین صحراؤں سے نکل کر مشرق وسطیٰ کے قدیم تہذیبی مراکز پر قابض ہو چکے تھے۔ لیکن ان عظیم تہذیبوں نے مادی طور پر مغلوب ہونے کے باوجود ذہنی طور پر اپنے فاتحین کو فتح کرنے کا عمل شروع کر دیا تھا۔ ہند پر کامیاب حملے کے بعد یہاں بھی یہ عمل شروع ہو گیا۔

برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں قوت نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ لیکن یہ کردار قوت کے ننگے مظاہرے کی بجائے اس کی بالادستی کے روحانی نتائج کے حوالے سے ادا کیا گیا۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ ہر مظہر کی روحانی توجیہہ کی جاتی تھی' مسلمانوں کی فوجی بالادستی کو لامحالہ کائناتی حکمران قوتوں کی خوشنودی سے تعبیر کیا گیا۔ عام آدمی کے لئے یہ فیصلہ کرنا دشوار نہیں رہا تھا کہ اعلیٰ تر قوتوں کی تائید کسے حاصل ہے؟ یوں قوت اور صداقت کو ہم معنی قرار دیتے ہوئے اہل ہند کا اسلام کی جانب رجوع عین فطری تھا۔

قوت کی بالادستی سے یہ روحانی نتائج زیادہ تر مذہبی طرز فکر کے حامل لوگوں نے اخذ کیے تھے۔ مابعد الطبیعیات سے متنفر یا بے نیاز لوگوں کو دائرہ اسلام میں شامل ہونے کی نتائج

اہمیت نے متاثر کیا۔ اس بات کا چرچا کرتے ہوئے آرنلڈ رقمطراز ہے کہ "اسلام قبول کرنے کی سب سے بڑی ترغیب اور تحریص اس وقت ہوئی جب لوگوں کی بت پرستی اسلامی درباروں میں اعزاز پانے میں حائل ہوئی۔ حالانکہ ہندوؤں کے ساتھ مسامحت اور رواداری کا سلوک ہوتا تھا اور یہ رواداری اکبر جیسے وسیع الخیال بادشاہ کے عہد میں حد کمال کو پہنچ گئی تھی۔ اگرچہ ہندو مندروں کے شاہی اوقاف کا احترام کیا جاتا تھا ا۔ اور بدنامی کے خوف سے رعایا کی رضامندی حاصل کرنے کے لئے مسلمان حکمران ان کے مذہب میں دست اندازی نہیں کرتے تھے اور ابتدائی دور جیسی سختیوں سے اجتناب کیا کرتے تھے' لیکن ان تمام باتوں کے باوجود بہت سے ہندو دنیوی فوائد کے خیال سے مسلمان ہو گئے۔ ۲۔ اسی طرح اگرچہ بعد کے دور میں فاتحین کی جانب سے مفتوحین پر جزیے کے محصول کا نفاذ معاشی سے زیادہ نفسیاتی وجوہ کی بنا پر کیا گیا تھا' تاہم برصغیر کے غیر مسلم عوام کی اکثریت کے لئے اس کی ادائیگی ایک بڑا معاشی مسئلہ تھی۔ اسلام قبول کرنے کے بعد وہ اس سے نجات پا سکتے تھے۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان حکمرانوں نے تو مسلموں سے بھی اس ٹیکس کی وصولی جاری رکھی تھی۔ چنانچہ جب فیروز شاہ تغلق کے عہد حکومت میں اس بے ضابطگی کو ختم کیا گیا اور ایک شاہی اعلان کے ذریعے اس بات کی منادی کی گئی کہ "جو شخص کلمہ شہادت پڑھ کر مسلمان ہو جائے گا' اسے جزیہ کی ادائیگی سے بری الذمہ تصور کیا جائے گا" ۳۔ تو بے شمار لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اس سے قبل دو صدیوں تک اشاعت اسلام کی رفتار نہایت ست رہی تھی۔

اسلام کے زیادہ ترقی پسند سماجی نقطہ نظر میں بھی نچلے طبقات کے لئے کشش موجود تھی' جو انہیں کم از کم مابعد الطبیعی سطح پر آقاؤں سے ہمسری کا دعویٰ کرنے کے قابل بنا سکتا تھا۔ یہ اندازہ کرنا دشوار نہیں کہ ذات پات کے غیر انسانی نظام کے باغیوں کو اسلام نے بہت جلد اپنے اندر جذب کر لیا ہو گا۔ یہ معاملہ خاص طور پر ان علاقوں میں شدت سے پیش آیا' جہاں ابھی تک بدھ مت کے اثرات موجود تھے۔

کئی اسباب کی بناء پر برصغیر میں مقامی اور اسلامی ثقافتی گروہوں کے درمیان تہذیبی سطح پر ابلاغ کے اولین وسیلے کا وظیفہ تصوف نے سرانجام دیا۔ اس لئے یہ بات تعجب انگیز نہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی اشاعت زیادہ تر صوفیائے کرام کے ذریعے ہوئی۔ تاہم اس

گروہ کا عمل دخل شمالی ہند میں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت کے قیام کے بعد شروع ہوا۔ اس سے قبل عرب عہد حکومت میں سندھ اور ملتان کے علاقوں میں اسلامی علوم و فنون کی نشر و اشاعت کا کام شروع ہو چکا تھا۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ "اس عہد میں سندھ اور ملتان کی علمی حالت بہت اچھی تھی۔ ابن حوقل اور مقدسی' جنہوں نے اس علاقے کی سیاحت کی تھی' یہاں کے بلند علمی معیار کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔ حدیث کا یہاں بہت زیادہ چرچا تھا۔ اور تاریخ و تراجم کی کتابوں میں سندھی الاصل (منصوری - دیبلی) علمائے حدیث کا ذکر ملتا ہے' جیسے ابو جعفر محمد بن ابراہیم الدیبلی' ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الدیبلی' ابوالقاسم شعیب بن محمد بن احمد شعیب بن بزیع بن سوار (ابن قطعان الدیبلی) ابوالعباس احمد بن عبداللہ بن سعیدالدیبلی' علی بن موسیٰ الدیبلی' خلف بن محمد الموازینی الدیبلی' ابوالعباس محمد بن محمد بن عبداللہ الوراق الدیبلی' ابوالعباس احمد بن محمد القاضی المنصوری' ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح التیمی المنصوری' ابو محمد عبداللہ بن جعفر بن مرۃ المنصوری المقری' ابو نصر الفتح بن عبداللہ السندی۔ ۴۔ یہ سب لوگ اپنی توجہ خالص مذہبی اور امیاتی مسائل پر مرکوز رکھتے تھے اور یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے برصغیر میں مسلم فکر کی داغ بیل ڈالی۔ تاہم ان ارباب علم کے ذہنی اور فکری حاصلات محض تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ برصغیر میں تخلیقی مسلم فکری سرگرمی کا آغاز شمال کے علاقوں میں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت کے زمانے سے ہوا۔ جس دانشور نے برصغیر میں مسلم تحقیقی فکر کی داغ بیل ڈالی' اس کا نام سید علی بن عثمان ہجویریؒ ہے۔ ۵۔ ان کی پیدائش افغانستان کے شہر غزنی میں ہوئی' جہاں ان کے والد گرامی سید عثمان ہجویری شاہان غزنہ کے زمانے میں آباد ہوئے تھے۔ ۶۔ یہ ہجویری خانوادہ غالباً اپنی سادات کے حالات ابتر ہونے اور عام سیاسی و سماجی بے چینی کی بنا پر اپنے آبائی وطن سے غزنی کی جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہوا تھا۔ ۷۔ سید علی ہجویری کی پیدائش کے زمانے کا صریح تعین محال ہے۔ تاہم "اندازے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی ولادت پانچویں صدی (ہجری) کے شروع میں ہوئی ہو گی۔ ۸۔ جدید تحقیقات کی روشنی میں حکیم محمد موسیٰ امرتسری نے سال ولادت کا تعین ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ء کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس کی تائید رسالہ ابدالیہ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ "رسالہ مذکور کے مئولف نے لکھا ہے کہ حضرت علی ہجویریؒ وقت "فوق" محمود غزنوی کے دربار میں جاتے تھے اور

انہوں نے عنفوان شباب میں ایک ہندی فلسفی سے مناظرہ بھی کیا تھا۔ عنفوان شباب سے بیس اکیس سال عمر فرض کر سکتے ہیں۔ محمود ۴۲۱ھ میں فوت ہوا لہٰذا رسالہ ابدالیہ کی اس روایت کی بنا پر حضرت کا سال ولادت ۴۰۰ھ کے لگ بھگ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ۹۔"
اگرچہ ان کے بارے میں بہت سی کرامتیں اور روائتیں مشہور ہیں لیکن یہ حقائق کی بجائے عوام پر ان کی متاثر کن شخصیت کے تاثر کا علامتی کا اظہار ہیں۔ سید علی ہجویری کی زندگی کے بارے میں حقیقی اور مصدقہ معلومات بہت کم ملتی ہیں۔ ان معلومات کا منبع بھی خود ان کی تصنیف "کشف المحجوب" ہے۔ جس میں انہوں نے ضمنی طور پر اپنے بارے میں بعض امور درج کیے ہیں۔

سید علی ہجویری سفر وسیلہ ظفر کے مقولے پر یقین رکھتے تھے چنانچہ لکھتے ہیں کہ "سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صوفی کو سفر ضرور کرنا چاہئے' تاکہ اس کے دل میں باطنی نفسانی خواہشات سے نفرت پیدا ہو سکے۔" یہ طرز فکر قرون وسطیٰ کے عمومی صوفیانہ رجحان کے عین مطابق تھا۔ خود علی ہجویری نے بھی اپنے عہد کی اسلامی دنیا کے دور دراز علاقوں کی سیاحت کی تھی۔ ۱۰۔ اس سیاحت کے دوران انہوں نے بے شمار علماء اور صوفیا سے فکری اور روحانی فیض حاصل کیا تھا۔ اس لئے ان کے اساتذہ کی فہرست بہت طویل ہے۔ ان بزرگوں کا "کشف المحجوب" میں ادب و احترام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ سید علی ہجویری کو اپنے اساتذہ میں سے' عابدوں کے شیخ' ابوالفضل محمد بن الحسن الختلی سے خصوصی عقیدت تھی اور وہ ان کے مرید بھی تھے۔ سید علی ہجویری کا شجرہ طریقت "سید الطائفہ جنید بغدادیؒ تک پہنچتا ہے" ۱۱۔ عام طور پر مشہور ہے کہ سید علی ہجویری اپنے روحانی رہنما الختلی کی ہدایت کے مطابق پینتیس یا چالیس برس کی عمر میں غزنی سے لاہور آکر قیام پذیر ہوئے تھے۔ ۱۲۔ اس زمانے میں تصوف کا رواج خراسان سے پنجاب تک کے علاقوں میں ہو چکا تھا۔ ۱۳۔ الختلی نے انہیں سید میراں حسین زنجانی کے شروع کیے ہوئے کام کو جاری رکھنے کی غرض سے لاہور بھیجا تھا۔ ۱۴۔ جدید تحقیقات کے مطابق یہ روایت درست نہیں ہے۔ ابوالفضل نے "آئین اکبری" میں خواجہ معین الدین چشتی اور سید میراں حسین زنجانی کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ وہ ان کا سن وفات ۶۰۰ھ درج کرتا ہے۔ ۱۵۔ اس لحاظ سے سید میراں حسین زنجانی کو سید علی ہجویری کا پیش رو قرار نہیں دیا جا

سکتا۔

لاہور میں سید علی ہجویری کی آمد کے زمانے کا تعین بھی اختلافی مسئلہ ہے۔ تاہم عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ۱۰۳۹ء میں سلطان محمود غزنوی کے بیٹے اور جانشین سلطان مسعود کے ساتھ لاہور آئے تھے۔ ۱۶۔ غالباً لاہور میں ان کی آمد کسی مجبوری کا نتیجہ تھی۔ وہ یہاں اس حال میں پہنچے تھے کہ ان کی کتابیں بھی غزنی ہی میں رہ گئی تھیں۔ ۱۷۔ بہرطور اس شہر میں پہنچنے کے بعد انہوں نے اسلام کی اشاعت کی طرف توجہ دی۔ بہت سے لوگ ان کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ ۱۸۔ ان لوگوں میں ایک مقامی رئیس راجو بھی شامل تھا۔ ۱۹۔ اس زمانے میں لاہور غزنوی سلطنت کا حصہ تھا۔ لیکن مقامی باشندے اجنبی حکمرانوں اور ان کے عقائد سے فطری طور پر مغائرت رکھتے تھے۔ اس معروضی صورت حال میں سید علی ہجویری نے اپنے نصب العین کے حصول کی جدوجہد کو بڑے استقلال کے ساتھ جاری رکھا۔ ۲۰۔ یہاں تک کہ انہوں نے مسیحی راہبوں کی مانند تجرد کی حالت میں زندگی گزار دی۔ ۲۱۔ مجرد زندگی بسر کرنے کا ایک سبب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ ان کی ساری زندگی مسلسل سفر میں گزری تھی' اس لئے وہ باقاعدہ ازدواجی زندگی اختیار کرنے سے محروم رہے۔ ۲۲۔ تاہم "کشف المحجوب" کے محتاط اور تنقیدی مطالعے سے حکیم محمد موسیٰ امرتسری نے اس باب میں مندرجہ ذیل نتائج اخذ کئے ہیں:

(ا) حضرت (سید علی ہجویری) نے نکاح کیا تھا' مگر اہلیہ جو ان کی مزاج شناس نہ تھیں' وفات پا گئیں۔ پھر گیارہ سال تک تزویج کے تصور و خیال سے بھی ناآشنا رہے۔

(ب) "گیارہ سال بعد ایک عورت' جسے انہوں نے دیکھا بھی نہ تھا' محض دوسروں سے اس کی خوبیاں معلوم ہونے پر اس کی محبت میں اسیر ہو گئے اور ایک سال تک اس عشق مجازی میں مبتلا رہے۔

(ج) صوفیہ کے نزدیک عشق مجازی میں گرفتار ہونا' ابتلا میں مبتلا رہنا ہے۔ یہ حضرات مجاز میں گرفتاری کو مصیبت و آفت سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ منزل نہیں ہے۔ المجاز قنطرۃ الحقیقۃ تو قدرت الٰہی نے انہیں مجاز سے نکال کر حقیقت کی راہ پر ڈال دیا اور جو لوگ صورت ظاہری اور مظاہر محسوسہ کے چکر میں پھنسے رہتے ہیں' وہ برباد ہو جاتے ہیں' شیخ عطار فرماتے ہیں:

ہر کہ شد در عشق صورت مبتلا
ہم ازاں صورت فتد در صد بلا

حاصل کلام یہ کہ حضرت نے ایک شادی کی تھی۔ اہلیہ کی وفات کے گیارہ سال بعد ایک ایسی عورت کی خوبیوں پر فریفتہ ہو گئے' جسے انہوں نے دیکھا تک نہ تھا اور ایک سال تک اس کے عشق میں مبتلا رہے۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے ان کے دل سے اس عورت کا خیال محو فرما دیا۔" ۲۳۔ سید علی ہجویری کے سن وفات کے بارے میں بھی کوئی بات وثوق سے نہیں کہی جا سکتی۔ عام تذکرہ نگاروں نے ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء کا سال درج کیا ہے ۲۴۔ جب کہ آقائی عبدالحئی حبیبی نے اس موضوع پر زیادہ تحقیق کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ان کی وفات ۴۸۱ھ تا ۵۰۰ھ کے درمیان ہوئی۔ ۲۵۔ عام لوگوں نے سید علی ہجویری کی روحانی برکات کے حوالے سے انہیں گنج بخش کا نام دیا ہے۔ بعض دیگر روحانی رہنماؤں کو بھی اس نام سے یاد کیا جاتا ہے' گویا یہ ایک ایسا لقب ہے جو "بلا تخصیص غیر معمولی اثر و نفوذ کی شخصیت کو دے دیا جاتا تھا۔" ۲۶۔

سید علی ہجویری نے "کشف المحجوب" میں اپنی کئی ایک تصانیف کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ایک شعری دیوان کے علاوہ "منہاج الدین' کتاب الفنا والبقا' اسرار الخرق والمؤنات' اور' "کتاب البیان لاہل العیان" وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض نگارشات کو سید ہجویری کی زندگی ہی میں دوسرے لوگوں نے جعلی طور پر اپنے نام سے شائع کروا دیا تھا۔ ۲۷۔ ان کی بعض دیگر تصانیف زمانے کی خرد برد کا شکار ہو گئیں۔ "کشف المحجوب" کے علاوہ ان کا ایک مختصر رسالہ "کشف الاسرار" دستیاب ہے۔ ۲۸۔ تاہم اس کی حیثیت مشتبہ ہے۔ اس صورت حال میں یقینی طور پر "کشف المحجوب" کو ہی سید علی ہجویری کی تعلیمات کا ماخذ تصور کیا جانا چاہئے۔ عمومی صوفیانہ ادبی روایت کے برعکس یہ کتاب برگزیدہ صوفیا کے اقوال اور کرامتوں کا مجموعہ نہیں' بلکہ مصنف نے اس میں ایک مکمل صوفیانہ نظام فکر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگرچہ تکنیکی اعتبار سے اس کے مصنف کو فلسفی قرار دینا دشوار ہے' لیکن وہ بلاشبہ عقلیت پسندانہ تحلیلی رجحان کا حامل ہے۔ ۲۹۔ تصوف کے موضوع پر برصغیر میں لکھی جانے والی یہ اولین کتاب ہے' جس کے ذریعے گویا "پہلی مرتبہ

اسلامی تصوف کو ہندوستان میں پیش کیا گیا ہے۔" ۳۰۔ فارسی زبان میں لکھی جانے والی یہ کتاب صوفیانہ ادب میں بے مثال تصور کی جاتی ہے۔ ۳۱۔ جس کا مطالعہ علم و دانش میں اضافے کا موجب ہے۔ ۳۲۔ صوفیانہ ادب سے قطع نظر اس کتاب کو برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں ممتاز مقام حاصل ہے۔

اسی بنا پر سید علی ہجویری برصغیر کے صوفیائے متقدمین میں نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ وہ امام غزالی کے کم و بیش ہمعصر تھے۔ ان کے خیالات کا تجزیہ اس حوالے سے کیا جانا چاہئے کہ انہوں نے اپنے عہد کے مسائل کا کیا حل تجویز کیا تھا۔ سید علی ہجویری اور امام غزالی کے نقطہ نظر میں بنیادی طور پر مشابہت موجود ہے۔ دونوں نے تصوف اور مذہبی نقطہ نظر میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اس سلسلے میں دونوں تصوف کے حوالے سے شریعت کی جانب رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فی الواقعہ یہ کاوش تصوف کے ان آزاد خیال رجحانات کے خلاف ردعمل تھی، جو پوری اسلامی دنیا کے ذہین افراد کو اپنی گرفت میں لے چکے تھے۔ مذہب کے خارجی مظاہر اور مذہبی قانون کی اہمیت کو کم کرنے والے ان رجحانات کی انتہائی صورت کی تجسیم دسویں صدی عیسوی میں حسین بن منصور حلاج کی شخصیت میں ہوئی تھی، جسے راسخ الاعتقادی کے نمائندوں نے روحانی برتری کے دعویٰ کا جواب صلیب دینے کی صورت میں دیا تھا۔

یہ المناک واقعہ ۹۲۲ء میں پیش آیا تھا۔ اس کے بعد ارباب تصوف دو بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئے ۳۳۔ امام غزالی اور القشیری نے راسخ الاعتقادی اور تصوف میں ملاپ پیدا کرنے کی کوشش کی اور اسے اشعری کی الٰہیات سے ہم آہنگ کرنا چاہا۔ دوسری طرف ایسے صوفی تھے، جنہوں نے وحدت الوجود کی مابعدالطبیعیات کی طرف بڑھنا شروع کیا۔ صوفیوں کے اس گروہ نے قیمتی تحریک شیخ ابویزید بسطامی سے حاصل کی تھی، جنہوں نے تصوف میں احدیت پسندانہ ویدانتی تصورات کو جگہ دی تھی۔ انہوں نے یہ تصورات اپنے سندھی الاصل استاد ابوعلی السندی سے حاصل کئے تھے۔ ۳۴۔ حسین بن منصور حلاج بھی ان تصورات سے متاثر ہوئے تھے۔ تاہم ان کے بعد رفتہ رفتہ خود صوفیوں کے اپنے حلقوں میں راسخ الاعتقادی کی جانب رجحان بڑھتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ امام غزالی نے طریقت اور شریعت میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے رجحان کو نقطہ عروج تک پہنچا دیا۔ یوں صوفیانہ روحانی

تجربے کے حاصلات اور مذہب کے خارجی مظاہر کو ایک دوسرے کا معاون بنا دیا گیا۔

تاہم یہ امام غزالی کی شخصی فتح نہ تھی۔ اس زمانے میں یہ رجحان مجموعی طور پر تقویت حاصل کر رہا تھا۔ سید علی ہجویری بھی اسی رجحان کی نمائندگی کرتے ہیں۔ برصغیر کی معروضی صورت حال نے اس رجحان کی مزید حوصلہ افزائی کی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ تصوف کے حوالے سے راسخ الاعتقادی کے خلاف بغاوت کرنے والوں کے خیالات ہندو مت سے قریبی مماثلت رکھتے تھے اور وہ بڑی حد تک اسی کے زیر اثر پیدا ہوئے تھے۔ شیخ ابو یزید بسطامی کا فکری نظام اس کی واضح مثال تھا' جس پر اپنشدوں اور ویدوں کے واضح اثرات موجود تھے۔ ۳۵۔ یوں برصغیر میں ارباب تصوف کو اپنا تشخص برقرار رکھنے کی خاطر راسخ الاعتقادی کے ساتھ رابطہ رکھنا پڑا۔

راسخ الاعتقادی کی جانب سید علی ہجویری کے جھکاؤ کا ایک اور اہم سبب اس زمانے میں مسلم ہندوستان میں اسماعیلی عقائد کا فروغ بھی تھا۔ سلطان محمود غزنوی نے ہندو حکمرانوں کے ساتھ ساتھ اسماعیلیوں کو بھی اپنی مہم پسندی کا نشانہ بنایا ہوا تھا۔ لہٰذا غزنوی سلطنت میں اس مہم پسندی کو مذہبی جواز فراہم کرنے کی غرض سے اسماعیلیت کے خلاف راسخ الاعتقادی کی قوتوں کو مضبوط کیا گیا تھا۔ سید علی ہجویری اسی معروضی صورت حال سے تعلق رکھتے تھے۔

ہمارے موجودہ نقطہ نظر کے مطابق سید علی ہجویری کے افکار کی اہمیت راسخ الاعتقادی اور صوفیانہ روشن خیالی کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوششوں پر انحصار رکھتی ہے۔ اس ہم آہنگی کو پیدا کرنے کی خاطر انہوں نے شریعت اور طریقت میں سے کسی ایک کو دوسرے پر قربان نہیں کیا' بلکہ وہ ان دونوں کے درمیان ایک جدلیاتی اضافت کے موجود ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس تصور کو پیش کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ "شریعت بغیر حقیقت کے ایک ریاکاری ہے اور حقیقت بھی بغیر امتزاج شریعت کے منافقت ہے" ۳۶۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "معرفت بغیر علم شریعت کے قبول کئے درست نہیں ہو سکتی اور شریعت پر عمل بغیر مقامات ری کے پورا نہ ہو پائے گا۔ اور جسے علم معرفت نہیں اس کے قلب پر جہل کی موت طاری ہے۔ اور جسے علم شریعت نہیں' اس کا قلب مرض نادانی میں گرفتار ہے۔"

۳۷۔

عمومی صوفیانہ طرز فکر کے مطابق شریعت کو ظاہر اور طریقت کو باطن سے متعلق قرار
دیتے ہوئے سید علی ہجویری ان دونوں کے ملاپ کو روحانی ذات کی تکمیل کے لئے ناگزیر
قرار دیتے ہیں۔ اگر ان کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا جائے' تو فرد کی روحانی ذات اپنے
امکانات کو حاصل نہیں کر سکے گی۔ کیونکہ "ظاہر بغیر امتزاج باطن کے منافقت ہے اور باطن
بغیر شمول ظاہر کے زندقہ ہے۔" یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ سید علی ہجویری طریقت
کی اہمیت کو شریعت کی اہمیت سے کسی طور کم تصور نہیں کرتے۔ وہ ظاہر و باطن کی تقسیم
قبول کرتے ہوئے انہیں یکساں طور پر اہم قرار دیتے ہیں۔ راسخ الاعتقادی کے عمومی رجحان
کے مطابق یہ نقطہ نظر غیر پسندیدہ تھا' کیونکہ عقیدہ پرست دانش وروں اور علمائے ظاہر کے
نزدیک نہ صرف ظاہر و باطن کی تقسیم بے معنی ہے بلکہ فرد کی باطنی زندگی اور معاملات بھی
شریعت کے اصولوں کے ماتحت ہیں۔

روشن خیال صوفیانہ حلقوں میں ظاہر و باطن کی اس تقسیم نے نبی اور ولی کے باہمی
امتیاز کے تصور کو جنم دیا تھا۔ اس باب میں عقیدہ پرست حلقوں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ نبی ہر
معاملے میں ولی پر برتری رکھتا ہے۔ لیکن حکیم الترمذی نے "خاتم الاولیاء" میں اس کے
برعکس یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ عوام الناس سے قریبی تعلق رکھنے کی بنا پر نبی کی زندگی اور
صلاحیتیں زیادہ تر عارضی اور مادی اہمیت کے معاملات میں صرف ہوتی ہیں۔ جب کہ ولی ان
باتوں سے ماورا ہوتا ہے۔ لہذا روحانی اعتبار سے ولی کو نبی پر برتری حاصل ہوتی ہے۔

شریعت اور طریقت میں جدلیاتی اضافت کے موجود ہونے پر اصرار کرنے کے باوجود
سید علی ہجویری نے اس باب میں راسخ الاعتقاد نظریے کی شدت حمایت کی ہے۔ وہ واضح
الفاظ میں اس بات کا چرچا کرتے ہیں کہ "ہر حال میں اولیاء' انبیاء کے تبع و پیرو ہیں اور
ان کی تعلیمات کی تصدیق کرنے والے ہیں۔ اس لئے جو ولایت کی انتہا ہے وہ نبوت کی
ابتدا ہے۔ تمام انبیا لازمی طور پر اولیا ہوتے ہیں مگر کوئی ولی نبی نہیں بن سکتا۔ انبیا صفات
بشریت کی نفی میں اصل ہیں اور اولیا اس میں عارضی ہیں اور فروع کی حیثیت رکھتے ہیں۔
گروہ اولیا کے لئے یہ حال وقتی طور پر طاری ہوتا ہے' لیکن گروہ انبیا کے لئے یہ ایک
مستقل مقام ہے۔" ۳۸۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ سید علی ہجویری اپنے حقیقی نقطہ نظر سے

انحراف کر رہے ہیں۔ تاہم یہاں بھی وہ شریعت کو طریقت پر ترجیح نہیں دیتے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نبی ایک ایسا فرد ہوتا ہے جس میں شریعت اور طریقت دونوں کی اعلیٰ ترین خصوصیات باہم مدغم ہو جاتی ہیں ۳۹۔ یہی امر نبی کو روحانی ارتقا کے اعلیٰ ترین مرحلے تک پہنچا دیتا ہے۔

سید علی ہجویری کے صوفیانہ فکری نظام میں فنا کے تصور کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ گیارہویں صدی میں یہ تصور دنیائے تصوف میں عام مقبولیت حاصل کر رہا تھا۔ علاوہ ازیں اس زمانے میں ہندوستان کے اندر اور بھی صوفیے متمکن تھے اور ان سے شیخ علی الہجویری کے مناظرے بھی رہتے تھے۔ غالباً ان میں سے اکثر حضرات بدھ انداز فکر سے متاثر ہوئے تھے اور انہوں نے تصوف کے روایتی فنا و بقا کی باز توجیہہ "نروان کے مقامی بدھ تصور کی روشنی میں کر لی تھی۔" ۴۰۔ فنا کا یہ تصور سید علی ہجویری کو ویدانتی فلسفہ وحدت الوجود کے قریب تر لے آیا تھا۔ تاہم یہ قربت اس قدر زیادہ نہیں کہ انہیں وحدت الوجودی قرار دیا جا سکے۔ یہ بات خود حلاج کے بارے میں بھی درست ہے "۴۱۔ جس نے شد و مد سے فنا کے تصور کو پیش کیا تھا سید علی ہجویری نے فنا کا جو تصور پیش کیا ہے' وہ ماورائی اور شخصی خدا کے تصور کی نفی نہیں کرتا۔ تاہم اگر فنا مقصود بالذات تصور کر لیا جائے تو فلسفہ وحدت الوجود کی اساس مرتب ہو جاتی ہے۔ سید علی ہجویری اس مقام تک نہیں جاتے۔ وہ اسلام کے ماورائی خدا اور مخلوق کے مابین امتیاز کو برقرار رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "بعض لوگوں کے نزدیک فنا سے مراد اپنی ذات اور اپنے وجود کو مٹا دینا ہے اور بقا سے مراد خدا سے متحد ہو کر اس سے پیوستہ ہو جانا یا بالفاظ دیگر اس میں حلول کر جانا ہے لیکن کھلی بات ہے کہ قدیم اور محدث' خالق اور مخلوق' صانع اور مصنوع کا امتزاج نہیں ہو سکتا اور نہ یہ ممکن ہے کہ انسان کا وجود فنا ہو کر خدا کے وجود میں حلول کر جائے کسی شخص کو خدا اور اس کی صفات کے ساتھ مشارکت نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے اس قسم کا عقیدہ رکھنا صریح کفر اور دہریوں کا مذہب ہے ۴۲۔ سید علی ہجویری اپنے تعقل فنا کی وضاحت کے لئے جلنے کے عمل کی مثال دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آگ اشیا کی صفات کو تبدیل کر دیتی ہے' مگر ان کا جوہر تبدیل نہیں ہوتا

عقیدہ پرستی کی طرف جھکاؤ اور شریعت کی اہمیت پر اصرار کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ

ہمارے ممدوح کی سوچ پرانے خیال سے متصادم نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس بات پر اصرار کرنے کے باوجود کہ "شریعت کسی حال میں بھی کسی شخص سے خواہ وہ نبی ہی کیوں نہ ہو، ساقط نہیں ہو سکتی۔"٤٣، وہ مذہب کے خارجی اظہار کی صورتوں کو بے معنی اور غیر اہم قرار دیتے ہیں۔ اسلام کے بنیادی ارکان خصوصاً حج کے بارے میں انہوں نے اپنے اس نقطہ نظر کا اظہار نہایت واضح انداز میں کیا ہے۔ محمد بن فضل کا یہ قول درج کرتے ہوئے کہ "میں اس شخص پر تعجب کرتا ہوں، جو دنیا میں اس کا (خدا کا) گھر (بیت اللہ شریف) ڈھونڈتا پھرتا ہے، لیکن اپنے دل میں اس کا مشاہدہ و دیدار نہیں کرتا"٤٤، سید علی ہجویری حج بیت اللہ شریف کی شرعی رسم کی بے معنویت کی جانب یوں اشارہ کرتے ہیں کہ "جب بندہ مکاشف ہوتا ہے تو اس وقت تمام جہان اس کا حرم ہو گا اور جب بندہ محجوب ہو گا تو خود حرم بھی اس کے لئے سب جہان سے زیادہ تاریک اور موہوم ہو گا۔ کیونکہ سب سے زیادہ تاریک گھر وہ ہے، جس میں اپنا دوست نہ ہو۔ پس مردان خدا کی روحانی و باطنی مرادیں مین حرم ہی میں پوری نہیں ہوتیں بلکہ مشاہدہ و مکاشفہ سے وہ جنگلات اور بیابانوں میں بھی حرم اور صاحب حرم کی ملاقات کر لیتے ہیں۔"٤٥

یہاں یہ امر قطعی طور پر واضح ہے کہ سید علی ہجویری راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے انحراف کر رہے ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا بجا نہیں کہ "ان کی کل رسائی اسلام کے مذہبی قانون پر موسس ہے۔"٤٦۔ راسخ الاعتقادی سے یہ انحراف فنون لطیفہ کے بارے میں ان کے مخصوص نقطہ نگاہ کی بنا پر اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ امر خصوصی طور پر قابل ذکر ہے کہ برصغیر میں مسلم فکر کی بنیاد رکھنے والا یہ صوفی دانشور فنون لطیفہ کے بارے میں نہایت نفیس خیالات کا حامل تھا۔ نسل انسانی کے تہذیبی اور جمالیاتی ورثے کے بارے میں اپنے نفیس اور انسانی نقطہ نظر کا دفاع کرنے کے لیے سید علی ہجویری یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس باب میں قرآن حکیم کا نقطہ نظر عہد جاہلیت اور قبل از اسلام کے فنون لطیفہ تک محدود ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے خاص طور پر شعری کا ذکر کیا ہے۔"٤٧۔ موسیقی کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "جو شخص یہ کہے کہ مجھے خوش آواز اور نغمہ و ترنم اچھے نہیں لگتے۔ وہ یا تو جھوٹ بولتا ہے یا منافق ہے یا اس میں حس حیات ہی بالکل مفقود ہے۔ ایسا آدمی اپنی بے حسی اور بد ذوقی کے باعث جانوروں اور چوپایوں سے بھی بدتر

ہے۔"۴۸۔

سید علی ہجویری کے نظام فکر کی اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے امام غزالی کی مانند تصوف کو اسلام کی حقیقی تشریح کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والا صوفیانہ، الہیاتی فکری نظام بڑی حد تک راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے مشابہت رکھتا ہے۔ تاہم کئی ایک مسائل پر ہمارے ممدوح کی رائے نہ صرف پرانے خیال سے مختلف ہو جاتی ہے۔"۴۹۔ بلکہ کتاب و سنت سے بھی ہٹ جاتی ہے ۵۰۔

سید علی ہجویری کے بعد برصغیر کی مسلم روحانی تاریخ میں جن لوگوں نے کم و بیش ایک صدی تک امتیازی حیثیت حاصل کی، وہ زیادہ تر تصوف کے چشتی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ اس روحانی سلسلے کے بانی کے بارے میں اتفاق رائے موجود نہیں ہے۔ بسا اوقات یہ اعزاز خواجہ احمد ابدالی چشتی سے منسوب کیا جاتا ہے، جن کی وفات ۹۶۵ء میں ہوئی۔ چشتی مکتبہ فکر کے ممتاز مؤرخ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے نزدیک اس سلسلے کی ابتداء ابو اسحٰق شامی (المتوفی ۹۴۰ء) سے ہوئی ۵۱۔ تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ اس مکتبہ فکر سے وابستہ دانشوروں کی برصغیر میں آمد محمود (غزنوی کے حملوں کے ساتھ ہی شروع ہو گئی تھی۔ ۵۲۔ اگرچہ یہاں اس روحانی سلسلے کا باقاعدہ آغاز خواجہ معین الدین حسن چشتی سے ہوا۔ ۵۳۔ خواجہ معین الدین ۱۱۴۲ء میں سیستان کے قصبہ [illegible] میں پیدا ہوئے تھے۔ ۵۴۔ ابتدائی تعلیم خراسان سے حاصل کی تھی۔ وہ تاتاریوں کے حملہ کی وجہ سے ترک وطن پر مجبور ہوئے تھے۔ اس دوران میں انہوں نے دور دراز علاقوں کی سیاحت کی تھی اور جگہ جگہ سے علم حاصل کیا تھا۔"

خواجہ معین الدین چشتی خواجہ عثمان ہارونی کے مرید تھے اور ان ہی سے خرقہ خلافت حاصل کیا تھا۔ ۵۵۔ عام روایت کے مطابق وہ پرتھوی راج کے زمانے میں برصغیر آئے تھے۔ اس زمانے میں سید علی ہجویری کا انتقال ہو چکا تھا۔ تاہم ان کی جلائی ہوئی شمع روشن تھی۔ لاہور تصوف کا گہوارہ بن چکا تھا۔ یہاں شیخ سعد الدین حمویہ کے استاد شیخ حسین زنجانی موجود تھے، جنہوں نے خلوص و محبت کے ساتھ خواجہ معین الدین کا خیر مقدم کیا۔ "وہاں سے خواجہ صاحب ملتان آئے اور پانچ سال مقیم رہ کر ہندوؤں کی زبان (شاید سنسکرت اور پراکرت) سیکھی۔ یہاں سے آپ دہلی فروکش ہوئے اور دہلی سے اجمیر دسویں محرم ۵۶۱ھ

میں اجلال فرمایا۔" ۵۶۔ ان کی زندگی کے باقی دن اسی شہر میں بسر ہوئے۔

اس زمانے میں اجمیر شمالی ہند کا ممتاز سیاسی اور ثقافتی مرکز تھا۔ اگرچہ چشتی مکتبہ فکر کے رہنما مذہبی تبلیغ کی جانب زیادہ توجہ نہیں دیتے تھے۔ ۵۷۔ اور ان کی زیادہ توجہ باطنی صفائی پر مرکوز رہتی تھی۔ ۵۸۔ اس کے باوجود اجمیر کے بہت سے باشندے آپ کی شخصیت اور تعلیمات سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گئے۔ سماجی طبقہ بندیوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کے لئے خواجہ معین الدین چشتی کی سادہ اور انسان دوست تعلیم پر کشش ہی ہوئی تھی۔

خواجہ معین الدین چشتی انسان دوستی اور محبت کے مسلک کا پرچار کرنے والے تھے۔ ان کے نزدیک خدائی تخلیق کے منصوبے کے پس پردہ محبت کا بے پناہ جذبہ کار فرما ہے۔ خدا نے انسان کی تخلیق عبودیت کے لئے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ نظر راسخ الاعتقاد رویے سے قطعی مختلف تھا۔ جو تخلیق کے مقصد کے بارے میں اس تصور کو قبول نہیں کرتا تھا ۵۹۔ خواجہ معین الدین کے نزدیک خدا سے محبت کا اولین نتیجہ سماجی امتیازات' نفرت اور تعصبات سے ماورا ہونے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ۶۰۔ ان کے نزدیک عبادت کا مقصد مذہب کی ظاہری رسوم کی پابندی نہیں' بلکہ بنی نوع انسان سے محبت' ہمدردی اور بے لوث خدمت ہے۔ عبادت مظلوموں کی حمایت سے عبارت ہے۔ لہذا "حاجت مندوں کی مدد کرنے والا اللہ کا دوست ہے۔ اگر کوئی شخص درود وظائف میں مشغول ہوا اور کوئی حاجت مند آ جائے تو لازم ہے کہ وہ درود وظائف کو چھوڑ کر اس کی طرف متوجہ ہو اور اپنے مقدور کے مطابق اس کی حاجت پوری کرے۔" ۶۱۔

خواجہ معین الدین چشتی ایک ایسے طرز زندگی کو ترجیح دیتے تھے' جس میں نسل انسانی کی فلاح و بہبود کے لئے ہر شے سے بے نیازی کا جذبہ پایا جائے۔ اس کو وہ عبادت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عبادت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ظاہری عبادت ہے' جس کا تعلق ذات کی ملوقی دنیا سے ہے۔ دوسری باطنی عبادت ہے۔ اس کا آدرش خدا کے ساتھ وحدت ہے اور اس کا تعلق عالم جبروت سے ہے۔ ان کے نزدیک قرطاس ایک ایسا مسند ہے' جس کی چار دیواری فرد کا وجود ہے۔ اگر ملکوت اور ناپائیدار اشیاء کی محبت سے پردے اٹھا دیئے جائیں' تو فرد خود اپنی ذات سے اندر ذات باری حق کا دیدار کر سکتا ہے۔ کیکی حقیقی

جج ہے۔

خدائی محبت کا یہ تصور وحدت الوجود کے فلسفے کی راہ استوار کرتا ہے۔ کیونکہ محبت محب اور محبوب کی دوئی کو ختم کرنے کی جانب رجحان رکھتی ہے۔ اسی لئے خواجہ معین الدین چشتی کے ہاں فلسفہ وحدت الوجود کی جانب رجحان واضح طور پر نظر آتا ہے۔ چنانچہ وہ دعوی کرتے ہیں کہ فنا کے روحانی مقام تک رسائی محبت کے ذریعے ہی حاصل ہوتی ہے۔ خدا کا چاہنے والا بالاخر اس کی ذات میں فنا ہو جاتا ہے۔ ۳۲۔ خواجہ معین الدین چشتی موسیقی کو روحانی ارتقا کے لئے ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ یہاں ان کا رویہ سید علی ہجویری سے مماثلت رکھتا ہے۔ تاہم اس سلسلے میں وہ اس امر پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ غیر روحانی مقاصد کے لئے موسیقی کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہ تمام فلسفہ جو بنیادی طور پر راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے واضح انحراف پر دلالت کرتا ہے' انسان دوستی کے تصور پر موسس ہے۔ اس کا نصب العین فرد کی ذات کی تکمیل ہے۔ تاہم اس تکمیل کے لئے وہ سماجی اصلاح اور اجتماعی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کو ناگزیر قرار دیتا ہے۔

خواجہ معین الدین کی زندگی اسی فلسفے کے پرچار میں بسر ہوئی تھی۔ ان کی زندگی ہی میں شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی فتوحات کے باعث اجمیر کی سیاسی اہمیت ختم ہو گئی تھی۔ اس کی جگہ اب لاہور اور دہلی سیاسی و ثقافتی مرکز قرار پائے تھے۔ اس تبدیلی کے باوجود خواجہ معین الدین چشتی اجمیر ہی میں مقیم رہے۔ تاہم انہوں نے دہلی میں اپنے نامور نائب خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کو نامزد کیا۔ یہ سلطان شمس الدین التمش کے عہد حکومت کا واقعہ ہے۔ اس حکمران کو علماء' شعراء اور صوفیہ سے خاص شغف تھا۔ وہ ہمیشہ ان کی صحبتوں کا متمنی رہتا تھا۔ اس کی "طبیعت میں رقت اور گداز" مسکنت اور فقر کا مادہ تھا۔ وہ ان کی خدمت کو اپنا فخر سمجھتا۔ اپنے لمحات فرصت ان کی صحبت میں گزارتا اور مجالس تذکر گوئی کے ساتھ خاص اشتیاق ظاہر کرتا۔" ۳۳۔

سلطان شمس الدین التمش کی اس خصوصیت کی بناء پر جلد ہی اس کے خواجہ قطب الدین بختیار کاکی سے قریبی تعلقات استوار ہو گئے ۳۴۔ لیکن تھوڑی ہی مدت بعد موسیقی کی شرعی حیثیت کے مسئلے پر سلطان کے مذہبی مدار المہام شیخ نجم الدین صغریٰ ...

اختلافات پیدا ہو گئے موسیقی کے شائق ہونے کی بنا پر وہ اکثر اوقات راسخ الاعتقاد حلقوں کی نکتہ چینی کا ہدف بنتے تھے۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کا انتقال ۲۷ / دسمبر ۱۲۳۵ء کو ہوا۔ اس سے چند روز قبل خواجہ معین الدین چشتی بھی وفات پا گئے۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے علاوہ خواجہ معین الدین چشتی کے ممتاز شاگردوں میں صوفی حمیدالدین بھی شامل ہیں، جن کا قیام ناگور میں تھا۔ دارالشکوہ کے بقول وہ اپنے عہد کے یکتا متقدمین مشائخ میں نہایت بلند درجہ رکھتے تھے۔ اور ظاہری و باطنی علوم کے جامع تھے۔ ۶۵۔ تصوف کے موضوع پر ان کی کتاب "اصول الطریقہ" خاصی معروف تھی۔ دیگر چشتی دانش وروں کی طرح حمید الدین ناگوری بھی فنون لطیفہ سے دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ خود بھی شاعر تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کو ان سے خاص عقیدت تھی۔ انہوں نے اپنی تصنیف "اخبارالاخیار" میں "اصول الطریقہ" سے طویل اقتباسات دیئے ہیں۔

صوفی حمید الدین ناگوری کی بنا پر ناگور کا قصبہ تیرھویں صدی کے اوائل میں اہم ثقافتی و روحانی مرکز بن گیا تھا۔ یہ روحانی مرکز برصغیر کی مقامی تہذیب سے بہت زیادہ متاثر ہوا تھا۔ ۶۶۔ تاہم یہ خصوصیت صرف ناگور کے مرکز سے مخصوص نہ تھی۔ مجموعی طور پر چشتی مکتبہ فکر نے مقامی تہذیب کے بہت سے اثرات قبول کیے تھے۔ اس کی کامیابی اور عام مقبولیت کا بنیادی سبب یہ تھا کہ اس نے خود کو مقامی حالات سے ہم آہنگ کر لیا تھا۔ ۶۷۔ چنانچہ چشتی مکتبہ فکر کے دانش وروں پر ہندو سریت کے اثرات نمایاں تھے اور ان کے صوفیانہ عبادتوں اور ریاضتوں کے بہت سے طریقے بھی ہندو جوگیوں سے مستعار لئے گئے تھے۔ اگرچہ ان کے ہاں فلسفہ وحدت الوجود فلسفیانہ انداز میں نہیں ملتا، تاہم حسی سطح پر اس کی جانب رجحان واضح طور پر موجود تھا۔ غیر مسلموں کے بارے میں ان کا رویہ انسان دوستی کے جذبے پر مبنی تھا۔ اسی طرح اپنے مذہب کی تبلیغ پر زیادہ توجہ نہ دینا بھی ان کے انسان دوستی کے رویے اور صداقت کے کسی خاص گروہ تک محدود نہ کرنے کے تصور کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اسی طرح اس مکتبہ فکر کے رہنماؤں نے مقامی عوام اور تہذیب سے زیادہ سے زیادہ تعلق پیدا کرنے کی خاطر مقامی زبانیں سیکھی تھیں۔ یہاں وہ سید علی ہجویری کی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے نظر آتے ہیں، جن سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔ طریقت اور شریعت کے باہمی تعلق اور سماع کے مسئلے پر دونوں کا نقطہ نظر ایک جیسا تھا۔

چشتی مکتبہ فکر کے حوالے سے برصغیر میں ہندو مسلم ترکیبی ثقافت کے پیدا ہونے کا عمل تیز تر ہو گیا تھا۔ تاہم اس زمانے میں اس ترکیبی ثقافت کے خلاف ردعمل کا آغاز بھی ہو گیا۔ یہ ردعمل زیادہ تر ان پناہ گزین علماء کے حوالے سے پیدا ہوا تھا' جو مشرق وسطی کے علاقوں میں منگولوں کے حملوں کے بعد ہندوستان میں پناہ گیر ہوئے تھے۔ یہ لوگ ہزاروں کی تعداد میں یہاں آئے۔ ۶۸۔ اور اگرچہ ان لوگوں کی بدولت یہاں خاصے عرصے تک علمی و ادبی تحریکات سرگرم عمل رہیں۔ تالیف و تصنیف کی رفتار بھی تیزی کے ساتھ جاری رہی اور مختلف اوقات میں ایسے اصحاب علم و فضل پیدا ہوتے رہے' جن کا شمار اسلام کے بلند پایہ مفکرین اور مصنفین میں کیا جا سکتا ہے" ۶۹۔ تاہم یہ لوگ زیادہ تر راسخ الاعتقادی کی جانب رجحان رکھتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ مشرق وسطی میں مسلم روشن خیالی پر امام غزالی کے خوفناک حملے کے بعد کے دور کی پیداوار تھے۔ ان لوگوں نے جب برصغیر میں مستقل سکونت اختیار کی اور انہیں مختلف علاقوں میں اہم سرکاری عہدے عطا کئے گئے' تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ راسخ الاعتقادی کی قوتوں کو ازحد تقویت حاصل ہوئی۔ التمش کے عہد میں ہی اس امر کے نتائج پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے۔ چنانچہ اس کے شیخ الاسلام نے ہندوؤں کے ساتھ درشت برتاؤ اختیار کرنے کا چرچا شروع کر دیا تھا علما کے ایک وفد نے بھی التمش سے اسی سلسلے میں ملاقات کی تھی۔

اس معروضی صورت حال میں غیر مسلموں اور ان کی تہذیب و ثقافت کے بارے میں چشتی مکتبہ فکر کے اکابر کا رویہ ان کی انسان دوستی پر واضح انداز میں دلالت کرتا ہے۔ مقامی تہذیب کے اثرات قبول کرنے اور ہندوستان میں انسان دوستی کے فلسفے پر مبنی ایک ترکیبی ثقافت کو جنم دینے کا عمل اس وقت اور بھی تیز ہو گیا' جب چشتی مکتبہ فکر کی مرکزی قیادت فرید الدین مسعود کے سپرد کی گئی۔

بابا فریدالدین مسعود گنج شکر ۱۱۷۵ء میں ملتان کے قریب کھوتوال کے قصبہ میں پیدا ہوئے تھے" ۷۰۔ جہاں ان کے والد بابا جمال الدین سلیمان سلطان شہاب الدین غوری کے عہد حکومت میں قاضی شہر کے عہدے پر متمکن تھے ۷۱۔ ایک روایت کے مطابق وہ ملتان میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مرید ہوئے تھے۔ ۷۲۔ بعدازاں انہوں نے اپنے روحانی رہنما کے ملفوظات "فوائد السالکین" کے نام سے ایک مختصر کتاب میں مرتب

کیے تھے۔ اس کتاب میں وہ تمام امور درج ہیں' جو ایک سالک کے لئے مفید ہو سکتے ہیں۔ بعض اوقات اس کتاب کو غیر مصدقہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک پرانے تذکرہ نگار نے بابا فرید الدین کو "اولیائے کبار کا خلاصہ" اتقیائے اخیار کا انتخاب اور تقدیس ربانی کے جنگل کا شیر' قرار دیا ہے۔ ۷۳۔ تاہم ان کے بارے میں مصدق معلومات بہت کم دستیاب ہیں۔ امیر خسرو نے لکھا ہے کہ ان کے ایک شاگرد نے ان کے ملفوظات جمع کیے تھے۔ لیکن اب وہ زمانے کی خرد برد کا شکار ہو چکے ہیں۔ ان کے ملفوظات کے ایک اور مجموعے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے نظام الدین اولیا نے مرتب کیا تھا۔ تاہم اسے مصدقہ قرار دینا دشوار ہے۔ موجودہ صورت حال میں "سیرالاولیاء" اور "فوائد الفواد" سے ہی ان کے بارے میں معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں۔ معلومات کا ایک اور ذریعہ ان کی شاعری ہے' جس میں سے ایک سو تیس اشلوک اور ایک "نصیحت نامہ" ہم تک پہنچا ہے۔ ۷۴۔

مندرجہ بالا ذرائع سے حاصل شدہ مواد سے بابا فرید الدین کی یہ تصویر بنتی ہے کہ ان کا تعلق اشرافیہ سے تھا۔ انہوں نے اس طبقے کی روایات کے مطابق باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی۔ اس سلسلے میں انہوں نے بارہویں صدی کی اسلامی دنیا کے عظیم ثقافتی مراکز بغداد اور خراسان کا سفر بھی کیا تھا چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ "یہ بات یقینی ہے کہ شیخ فرید ظاہری و باطنی اسلام کے عقلی ورثے کے پوری طرح مالک تھے۔ کیونکہ انہوں نے علم دین کی مکمل اور معیاری تعلیم حاصل کی تھی۔ اس کے ساتھ ہی انہوں باضابطہ ہدایت اور مسلسل روحانی ریاضتوں کے باعث اسلامی تصوف کے اسرار و رموز کی معرفت بھی حاصل کی۔" ۷۵۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ان کی خواجہ قطب الدین بختیار کاکی سے ملاقات ہوئی' جس نے ان کی روحانی زندگی میں ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔ بابا فرید الدین کے بارے میں یہ روایت بھی مشہور ہے کہ ان کی شادی سلطان غیاث الدین بلبن کی بیٹی کے ساتھ ہوئی تھی۔ ۷۶۔ تاہم جدید محققین اس روایت کی چھان بین کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "جہاں تک مستند تاریخی شواہد اور براہین کا تعلق ہے' حضرت بابا صاحب کے ساتھ سلطان غیاث الدین بلبن کی کسی بیٹی کی نسبت محض ایک افسانہ ہے اور حقیقت سے اس کا دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔" ۷۷۔

اگرچہ قطب الدین بختیار کاکی کی بنا پر دہلی برصغیر میں چشتی سلسلے کا روحانی صدر مقام بن چکا تھا اور ان کی جانب سے جانشین مقرر کئے جانے کے کچھ عرصہ بعد تک بابا فرید الدین دہلی میں قیام پذیر رہے تھے' لیکن یہ شہر خطرات سے محفوظ نہیں تھا۔ التتمش کی وفات کے بعد سلطنت دہلی کا سیاسی استحکام زوال پذیر ہو گیا۔ یہاں یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ مسلم برصغیر میں چشتی سلسلہ اپنے مرکزی نظام کے باعث دہلی کے حکمرانوں کے لئے تشویش کا باعث بن رہا تھا۔ اگرچہ حکمران طبقے کے ساتھ اس کا تضاد ابھی واضح صورت میں سامنے نہیں آیا تھا۔ اس کے باوجود ایسے کئی واقعات پیش آ چکے تھے' جن سے معلوم ہوتا تھا کہ اب تصادم ناگزیر ہو چکا ہے۔ اسی بنا پر بابا فرید الدین نے حکمرانوں سے دور رہنے کی حکمت عملی کو اختیار کیا۔ وہ خود ریاستی معاملات سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ ۷۸۔ اور اپنے شاگردوں کو بھی ایسا کرنے کی تعلیم دیتے تھے۔ سیدی مولا کو ان کی نصیحت اس امر کی ایک واضح مثال ہے۔ اس کے علاوہ دہلی میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے ایک ممتاز شاگرد شیخ بدرالدین سے ان کے بعض اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر بابا فریدالدین نے دہلی کو خیرباد کہہ کر ہانسی میں مختصر مدت تک قیام کیا اور بعدازاں مستقل طور پر اجودھن میں اقامت اختیار کر لی' ۷۹۔ جہاں بہت سے لوگ آپ کے حلقہ اثر میں داخل ہو گئے۔ عوام کے ساتھ رابطے کی جانب رجحان رکھنے کی بنا پر بابا فریدالدین نے تصوف کو ایک عوامی تحریک بنا دیا۔ ان کی شہرت ہندوستان سے باہر بھی پہنچی۔ چنانچہ توفیق کنعان نے "فلسطین کے مسلم اولیا اور عبادت گاہیں" میں لکھا ہے کہ فلسطین میں ایک ایسا زاویہ ہے' جس کا نام بابا فرید الدین کے نام پر ہے۔ ۸۰۔

اجودھن جیسے ویران علاقے میں قیام بھی خارجی اقتدار کے ساتھ تصادم کے امکان کو ختم نہ کر سکا۔ چنانچہ شرعی قانون کے مقامی محافظ نے بابا فریدالدین پر راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے انحراف کا الزام عاید کیا اور ملتان کے علماء سے یہ رائے پوچھی کہ "کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص جو اہل علم سے ہے' خود کو درویش کہلائے۔ ہمیشہ مسجد میں رہے اور وہاں گانا سنے اور رقص کرے؟" ۸۱۔ مشہور ہے کہ ملتان کے علما نے غیر متوقع طور پر آزاد خیالی کا مظاہرہ کیا اور بابا فریدالدین کا نام سن کر ان کے خلاف فتویٰ دینے سے گریز کیا۔

بابا فرید الدین کی تعلیمات میں شریعت اور طریقت کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کا وسیلہ

ہی رجحان غالب ہے' جس کا اظہار سید علی ہجویری' خواجہ معین الدین چشتی اور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے ہاں ملتا ہے۔ تاہم بابا فرید الدین کے افکار پر مقامی تہذیب کے اثرات نسبتاً زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔ اسی حوالے سے وہ راسخ الاعتقاد نقطہ نظر سے دور ہٹتے چلے گئے تھے۔ ایک لحاظ سے وہ تصوف کی اس صورت کی نمائندگی کرتے ہیں' جسے ہندی مسلم تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے۔ موسیقی سے ان کی دلچسپی بھی راسخ الاعتقادی کی نفی کرتی ہے۔ جب علماء کی جانب سے ان کی اس دلچسپی پر نکتہ چینی کی گئی تو انہوں نے کہا کہ "بڑائی تو صرف اللہ کی ذات کے لئے ہے۔ کوئی تو عشق الٰہی کی آگ میں جل کر فنا ہو گیا ہے اور دوسرے جواز اور عدم جواز کی بحث میں الجھے ہوئے ہیں" ۸۲۔ بابا فرید الدین کے ہاں ترک دنیا کی جانب رجحان بھی خواجہ معین الدین چشتی کی نسبت زیادہ پایا جاتا تھا' جو علماء کے نزدیک قابل اعتراض تھا۔ ۸۳۔

اس کے علاوہ بابا فریدالدین نے عبادات اور ریاضت کے کئی ہندوانہ طریقے بھی اختیار کر لئے تھے۔ ان میں چلہ معکوس خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ وہ مذہب کے ظاہری احکام اور رسوم کو بھی مترابہیت کا حامل قرار دیتے تھے۔ چنانچہ ان کا کہنا تھا کہ زکوٰۃ کی تین قسمیں ہیں پہلی زکوٰۃ شرعی ہے جو ڈھائی فیصد کے اصول پر مبنی ہے۔ دوسری طریقت کی زکوٰۃ ہے اس کا اصول یہ ہے کہ اپنی ناگزیر ضروریات سے زائد ہر شے خدا کی راہ میں دے دی جائے۔ تیسری اور اعلیٰ ترین حقیقت کی زکوٰۃ ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی ہر شے حاجت مندوں میں تقسیم کر دی جائے ۸۴۔ اسی طرح انہوں نے اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں ایک کا اضافہ کیا ہے۔ یہ چھٹا رکن ذریعہ معاش سے تعلق رکھتا ہے۔ ۸۵۔ نسل انسانی کی معاشی زندگی کی اہمیت پر یہ اصرار اجتماعی اخلاقی و ثقافتی ارتقا سے پیش نظر کیا گیا ہے۔ چنانچہ وہ واضح انداز میں اس حقیقت کا پرچار کرتے ہیں کہ پست ترین زندگی حسی سطح کی زندگی ہے۔

اپنے تحقیقی ترکیبی رویے کی بنا پر بابا فرید الدین کا غیر مسلموں کے بارے میں رویہ انسان دوستی کے جذبے پر مبنی تھا۔ بہت سے غیر مسلم مقامی باشندے ان کے حلقہ ارادت میں شامل تھے۔ برصغیر میں بابا فریدالدین اولین مسلم صوفی تھے' جن سے ہندو مذہبی دانش وروں کے ساتھ تعلقات کا ذکر ملتا ہے۔ ۸۶۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہندو دانش ور اشاں

کے جماعت خانہ میں تیار کرتے تھے۔ ۸۷۔ اس ترکیبی رویے کا علامتی اظہار اس واقعے کی صورت میں ہوتا ہے کہ جب کسی عقیدت مند نے بابا فریدالدین کو ایک قینچی تحفے میں پیش کرنی چاہی تو آپ نے جواب دیا "مجھے قینچی نہ دو کہ میں کاٹنے والا نہیں ہوں۔ مجھے سوئی دو کہ میں جوڑنے والا ہوں۔" ۸۸۔

"جوڑنے" کا یہ تصور راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر کے عین برعکس تھا' جو کاٹنے پر اصرار کرتی تھی۔ اپنے اس ترکیبی رویے کی بنا پر راسخ الاعتقاد حلقوں کے ساتھ بابا فرید الدین کا تصادم ناگزیر تھا۔ ان حلقوں کی روحانی مطلق العنانی کے خلاف بغاوت کی راہ تصوف اور شاعری میں تلاش کی گئی۔ ان کی شاعری میں بھی ایسے ہی رجحانات کا اظہار ہوا ہے۔ ان کی صوفیانہ شاعری میں ایسے تصوف کو پیش کیا گیا ہے' جو وحدت الوجود کے فلسفے میں مدغم ہونے کو تیار ہے۔ ۹۰۔ ان کے اشعار ان کے فوری ذاتی جذبات کو پیش کرتے ہیں یہ وہ تجربات ہیں' جو ہر انسان کو اس کی روزمرہ زندگی میں پیش آتے ہیں۔ کسانوں اور مزدوروں کی محنت کی تحسین شیخ فرید کی اساسی شاعری کا خفیف و نازک لازمہ ہے۔ اسی لیے ان کی شاعری' بظاہر روکھی پھیکی اور سب سے الگ تھلگ نظر آتی ہے۔" ۹۱۔

بابا فرید الدین کی شاعری ہم تک اس مقدس کتاب کے ذریعے پہنچی ہے' جسے بابا گورونانک نے مرتب کیا تھا۔ اس سلسلے میں سکھ ادب میں بابا فرید الدین اور بابا گورونانک کی باہمی ملاقات کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک روایت یوں ہے کہ "راوی کے اس پار اور ایاد" (پ س) کے آخر میں ماجھے کے بیچ میں جنگل ہیں۔ جنگل میں [illegible] (آبادی) پٹھانوں کے گاؤں تھے۔ ان میں بابا نانک آ نکلے دو تین دن تک اجاڑ تھی۔ وہاں سے پٹھانوں کا پیر بابا فرید تھا۔" ۹۲۔ ظاہر ہے کہ اس روایت کو تاریخی طور پر درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "۱۶۰۴ء میں تالیف شدہ آدی گرنتھ میں جو کلام شیخ فرید کی طرف منسوب ہے' وہ ان کا نہیں ہے" ۹۳۔ اور یہ کہ بابا نانک کی ملاقات بابا فرید الدین کی بجائے شیخ ابراہیم ثانی سے ہوئی تھی ۹۴۔ اب جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بابا نانک کی ملاقات بابا فرید الدین سے ہوئی تھی' اسے تاریخی طور پر درست ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم محض اس واقعہ کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں کہ گرنتھ میں شامل اشلوک بابا فرید الدین کے نہیں ہیں۔ محمد حافظ نے بعض مقتا

مورخوں اور نقادوں نے انہیں بابا فریدالدین ہی سے منسوب کیا ہے۔ ۹۵۔

بابا فریدالدین مسعود نے انسان دوستی کے رویے کے حوالے سے برصغیر میں ترکیبی ثقافت کی تشکیل کے لئے جو جدوجہد کی تھی' ان کے شاگرد اور جانشین محمد بن احمد علی البخاری المعروف نظام اولیاء نے اس کے نقش و نگار اجاگر کرنے میں مزید حصہ لیا۔ ان کے والد کا نام احمد دانیال تھا۔ ۹۶۔ اور وہ ۲۷ صفر ۶۳۶ ھ کو بدایوں میں پیدا ہوئے تھے۔ بچپن میں باپ کے سایہ سے محروم ہو جانے کے بعد انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنی والدہ زلیخا بی بی سے حاصل کی۔ بعدازاں وہ دہلی پہنچے اور بابا فریدالدین کے شاگرد ہوئے۔ ان کی وفات ۱۸ ربیع الاول ۷۲۵ء کو ہوئی۔ ۹۷۔ دارالشکوہ نے انہیں ہمہ علوم میں ماہر قرار دیا ہے۔ ۹۸۔ خواجہ نظام الدین اولیاء کی تصانیف میں سے ایک شعری دیوان اور بابا فریدالدین کے ملفوظات بعنوان "راحت القلوب" مشہور ہیں۔ ۹۹۔ تاہم ان تصانیف کو مصدقہ قرار دینا مشکل ہے۔

علم و حکمت کی دنیا میں نظام الدین اولیا سقراط کی مانند اپنے شاگرد امیر حسن سنجری کی بنا پر مشہور ہیں۔ ۱۰۰۔ امیر حسن سنجری نے اپنے مرشد کے اقوال اور مکالمے "فوائد الفواد" کے عنوان سے مرتب کئے تھے۔ جنہیں خود مرشد نے بھی پسند کیا تھا۔ ۱۰۱۔ امیر حسن سنجری کے علاوہ شیخ علی محمود جاندار نے "درر نظامی" اور امیر خسرو نے "راحت المحبین" میں خواجہ نظام الدین اولیا کے ملفوظات جمع کئے تھے۔ تاہم علم و معرفت کی دنیا میں صرف "فوائد الفواد" کو مستند تصور کیا جاتا ہے۔ ۱۰۲۔ مشرق و مغرب میں مشہور ۱۰۳۔ اس کتاب کو فن سلوک کا دستورالعمل قرار دیا گیا ہے۔ ۱۰۴۔ یہ مجموعہ صوفی دانشور خواجہ نظام الدین اولیا کے ذہنی ارتقاء کے اعلیٰ ترین مرحلے کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس میں ان کے ستر برس کی عمر کے عہد کے ملفوظات شامل کئے گئے ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ "فوائد الفواد" کی اہمیت محض اس لئے نہیں کہ یہ برصغیر میں ابتدائی دور کے ایک عظیم صوفی دانشور کے افکار تک رسائی کا ایک مستند ذریعہ ہے۔ بلکہ یہ کتاب اس لئے بھی اہم ہے کہ اس سے برصغیر میں صوفیانہ ادب کی ایک اہم فلسفیانہ صنف کا آغاز ہوا

دنیائے تصوف میں جس طرح بابا فریدالدین سید علی ہجویری سے متاثر تھے۔ ۱۰۵۔ اسی طرح خواجہ نظام الدین اولیا نے بھی سید علی ہجویری سے بہت سے اثرات قبول کئے تھے

انہوں نے "کشف المحجوب" کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ ۱۰۶۔ فی الواقعہ ان کا فکری نظام "کشف المحجوب" میں پیش کئے گئے نظام سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ فوائد الفواد میں وہ جا بجا مذہب کی خارجی صورت اور داخلی روحانی حقیقت میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی تگ و دو میں مصروف نظر آتے ہیں۔ تاہم سید علی ہجویری ہی کی پیروی میں وہ ان دونوں کو یکساں اہمیت کا حامل قرار دیتے ہوئے ان کے درمیان جدلیاتی اضافت قائم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شریعت اور طریقت دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور یکساں طور پر اہم ہیں۔ اس کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواجہ نظام الدین اولیاء اکابر چشتی دانش وروں کی طرح مذہب کی اس روح کی تجسیم تھے' جو مذہب کے خارجی اظہار کی صورت کو زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کے ماتحت رکھتی ہے اور اسے بذاتہ مقصد تصور نہیں کرتی۔ چنانچہ مذہب کے خارجی مظاہر کو وہ صرف اہل ظاہر کے لئے مخصوص تصور کرتے تھے۔ ۱۰۷۔ جب کہ اہل باطن کی عبادت ذات باری تعالیٰ کے ساتھ شخصی تعلق کے بغیر مکمل نہیں ہوتی۔

حقیقت مطلقہ سے اس شخصی تعلق کی آرزو کے باوجود سید علی ہجویری کی طرح خواجہ نظام الدین اولیا بھی شعور ولایت پر شعور نبوت کی برتری کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بارہا اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک صحو سکر سے بہتر ذہنی حالت کا نام ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ راسخ العقیدہ حلقوں میں ہمیشہ سے سکر پر صحو کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ۱۰۸۔ اپنے اسی تصور کے حوالے سے خواجہ نظام الدین اولیاء راسخ الاعتقادی کے ساتھ اپنے تعلق کو مضبوط بناتے ہیں۔ سکر پر صحو کو ترجیح دینے سے منطقی طور پر ولی پر نبی کی برتری ثابت ہو جاتی ہے۔ خواجہ نظام الدین اولیا اس نقطہ نظر کے حامل تھے۔ چنانچہ حکیم الترمذی کے برعکس وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ چونکہ روحانی معاملات میں کیفیت کو کمیت پر ترجیح حاصل ہے' اس لئے نبی ولی پر اپنی تمام تر دنیاوی مصروفیات کے باوجود قابل ترجیح ہوتا ہے۔

خواجہ نظام الدین اولیا کے افکار کی اساس محبت کے تصور پر رکھی گئی ہے۔ یہ ایک ایسی محبت ہے جو گروہوں اور گروہی تعصبات سے بالاتر ہو کر تمام نسل انسانی کو اپنے گھیرے میں لے لیتی ہے۔ یہی محبت ہے' جو اس عظیم کائناتی کھیل کا سبب بنی ہے۔ راسخ العقیدہ علماء کے برعکس خواجہ نظام الدین اولیا اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ انسان کی

تخلیق کا بنیادی مقصد ذات باری تعالیٰ کی محبت ہے۔ لیکن وہ خدا کے لئے محبت کو انسانیت کے لئے محبت میں تبدیل کر دیتے ہیں' کیونکہ اس کے بغیر خدا کی محبت نامکمل رہتی ہے۔ ۱۰۹۔ نسل انسانی کے لئے محبت' سماجی انصاف' ظلم و تشدد کا خاتمہ اور روحانی اور ذہنی آزادی ان سب کے بغیر خواجہ نظام الدین کے نزدیک خدائی محبت کی تکمیل نہیں ہوتی۔

اس حوالے سے ہم دیکھتے ہیں کہ خواجہ نظام الدین اولیاء کا عمومی رویہ انسان دوستی کے حوالے سے متعین ہوتا تھا۔ ۱۱۰۔ انہوں نے اس نئی ثقافت کے لئے نظریاتی اساس فراہم کی' جو برصغیر کے شمالی حصے میں ہندو مسلم ملاپ سے تشکیل پا رہی تھی۔ ۱۱۱۔ بعد کے دور میں اس نظریاتی اساس نے وحدت الوجود کی مابعدالطبیعیات کی صورت اختیار کر لی۔ اگرچہ اس مابعدالطبیعیت کے خدوخال خواجہ نظام الدین اولیا کے ہاں ملتے ہیں' مگر ابھی اس نے واضح تعقلاتی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ ۱۱۲۔ بابا فرید الدین کی طرح خواجہ نظام الدین کے افکار میں بھی حسی اور جذباتی سطح پر اس مابعدالطبیعیت کی جانب رجحان کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ ۱۱۳۔ اصل یہ ہے کہ تیرھویں صدی اور چودھویں صدی کے اوائل میں مسلم برصغیر میں تصوف کی تعقلاتی سطح پر تشکیل کا عمل ابھی تکمیل کے مراحل طے کر رہا تھا اور خام صورتوں میں اس کا اظہار بھی ہو رہا تھا۔

اس زمانے میں مسلم برصغیر میں وحدت الوجود کا نظریہ مابعدالطبیعی اور فلسفیانہ حوالے کی بجائے عمرانیاتی اور سیاسی حوالے سے تشکیل پذیر ہوا ہے۔ لہٰذا برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں اس کی اہمیت کا تعین اسی حوالے سے کیا جانا چاہئے۔ فلسفہ وحدت الوجود سے پیدا ہونے والے انسان دوستی کے رویے کی کئی عمدہ مثالیں خواجہ نظام الدین اولیا کے ہاں ملتی ہیں۔ ایسی ایک مثال ان کا وہ مشہور جملہ ہے' جو انہوں نے دریائے جمنا کے کنارے ہندوؤں کو اپنی مذہبی رسوم ادا کرتے دیکھ کر کہا تھا۔ اس موقع پر انہوں نے کہا تھا کہ : ہر قوم راست راہی' دینی و قبلہ گاہی۔

اس ایک جملے میں مذہبی تقسیموں سے ماورا ہونے اور وسیع تر انسان دوستی پر یقین کامل رکھنے کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک بار ان سے استفسار کیا گیا کہ اگر کوئی غیر مسلم کلمہ پڑھے' توحید کا قائل ہو اور حضرت محمدؐ کی رسالت پر یقین رکھتا ہو' لیکن اس کے واضح اظہار سے گریز کرتا ہو' تو اس کے ساتھ کیسا برتاؤ کیا جانا چاہئے؟ اس انسان دوست مذہبی

رہنما کا جواب یہ تھا کہ ایسے فرد کا معاملہ خدا کے سپرد ہے' خواہ وہ اسے جزا دے یا سزا دے۔ ۱۴۴ یہ نقطہ نظر روشن خیال انسان دوستی کا نقطہ نظر تھا۔ راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے ایسا فرد واجب القتل قرار پاتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے برصغیر میں اس امر کی کئی مثالیں ملتی ہیں' جب کہ مذہبی قانون کے محافظوں نے بہت سے غیر مسلموں کو محض اس لئے قتل کروا دیا کہ وہ اسلام کی صداقت کے قائل ہونے کے باوجود کھلے طور پر اسلام قبول نہیں کرتے تھے۔ ۱۴۵

خواجہ نظام الدین اولیا کے زمانے میں دہلی کی مسلم سلطنت مستحکم بنیادوں پر استوار ہو چکی تھی۔ تاریخ میں سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد حکومت تک کے زمانے کو شہری انقلاب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس زمانے تک برصغیر کے کسانوں اور دست کاروں کا ایک بڑا حصہ اپنی غیر انسانی معروضی سماجی صورت حال کی نفی کر کے انسان دوست صوفیوں کے حوالے سے دائرہ اسلام میں شامل ہو چکا تھا۔ نئے نظریہ حیات اور نئے فوجی و سیاسی مرکزوں کے قیام سے برصغیر کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان ابلاغ کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوا اور اس کے حوالے سے ایک نیا ثقافتی سانچہ وجود پذیر ہوا۔ اگرچہ ابھی تک قدیم معاشی ڈھانچہ برقرار تھا' لیکن سلطان علاؤ الدین خلجی کے عہد میں اس میں بھی دور رس تبدیلیاں پیدا کی گئیں۔ حکمران طبقے کی سطح پر نئی تبدیلیوں کے اثرات سلطان غیاث الدین بلبن کے زمانے سے واضح ہوتے چلے آ رہے تھے۔ اس نے سلطان ناصر الدین محمود کی عقیدہ پرست حکمت عملی کو منسوخ کر کے قرون وسطیٰ کی صورت حال کے حوالے سے کم و بیش ایک لادینی ریاست کی بنیاد رکھی۔ اگرچہ وہ خاندانی نجابت و شرافت میں ازحد یقین رکھتا تھا اور سماجی طبقوں کے وجود کو پسند کرتا تھا ۱۴۶' تاہم اس کے باوجود وہ منصف مزاج تھا۔ اور سیاست کو مذہب کی بالادستی سے نجات دلانا چاہتا تھا۔ ۱۴۷ چنانچہ "وہ اعلانیہ کہتا تھا کہ امور ملکی سیاسی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہا کے۔" ۱۴۸ اس کے عہد حکومت میں راسخ الاعتقادی کی قوتوں کو کسی قدر ضعف پہنچا۔

سلطان غیاث الدین بلبن کا بیٹا شہزادہ محمد بھی آزاد خیال تھا۔ اسے علم و فن سے بہت دلچسپی تھی۔ تذکرہ نگاروں نے امیر خسرو اور لال شہباز قلندر سے اس کے دوستانہ تعلقات کا ذکر کیا ہے۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے شیخ سعدی کو ہندوستان آنے کی دعوت دی

تھی- یہ شہزادہ عالم شباب ہی میں منگولوں کے ہاتھ قتل ہو گیا تھا تاہم بلبن کی حکمت عملی کو اس کے بعد معزالدین کیقباد نے جاری رکھا- تاریخ نگار برنی نے اس کی رنگین مزاجی اور محفل آرائی کے حالات لکھے ہیں- آزاد خیالی کی جانب اس کے رجحان کی بنا پر عقیدہ پرست مورخین نے اس کی مذمت کی ہے- کہا جاتا ہے کہ اس کے عہد حکومت میں شرعی احکام پس پشت ڈال دیے گئے تھے- ۲۹- اور سیاسی معاملات میں علماء کی مداخلت ختم کر دی گئی تھی سیاست اور مذہب کو الگ الگ معاملات قرار دیا گیا تھا اور ریاستی معاملات میں آزاد خیالی کی حکمت عملی کو اختیار کیا گیا تھا- برنی لکھتا ہے کہ اس کے عہد حکومت میں مسجدیں ویران ہو گئی تھیں اور مے خانے آباد ہو گئے تھے- ۳۰- بلبن اور کیقباد کی اس لادینیت کے خلاف رد عمل کا کچھ اظہار سلطان جلال الدین خلجی کے عہد میں نظر آتا ہے' جو ذاتی طور پر بھی عقیدہ پرست تھا-

تاہم سلطان جلال الدین خلجی کی عقیدہ پرستی اس کی ریاستی حکمت عملی کی اساس نہیں بن سکی- اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عوام کی طاقت کے مقابل اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا- وہ ایسی کمزور حکومت کا سربراہ تھا جس کی قوت کو امراء کی جتھے بندیوں نے تقسیم کر دیا تھا- چنانچہ اپنی شدید خواہش کے باوجود وہ عقیدہ پرست عملی اختیار نہ کر سکا- ۳۱ اس کے بعد سلطان علاؤ الدین خلجی تخت نشین ہوا' جو اپنی بعض خصوصیات کی بنا پر سلاطین دہلی میں سے ممتاز ہے- بلبن اور کیقباد کی طرح وہ نہ صرف آزاد خیال تھا بلکہ اپنے تئیں جمہور کا فرد تصور کرتا تھا- اس کے نزدیک خدمت خلق کا تصور عوام کی مادی بہبود سے عبارت ہے اور اس نے محمود غزنوی یا دیگر سلاطین کی طرح اسلام کی خدمت کا دعویٰ نہیں کیا تھا- ۳۲- اس کے عہد میں دہلی کی مسلم سلطنت ایک لادینی ریاست کی صورت اختیار کر گئی تھی- اس نے سیاسی اور انتظامی معاملات میں مذہبی رہنماؤں کا عمل دخل قطعی طور پر ختم کر دیا تھا- ۳۳- وہ علماء اور مشائخ سے علیحدگی پسند کرتا تھا- ۳۴- اس کے باوجود اس کا دارالحکومت علم و فن کا گہوارہ تھا اور اس کے عہد میں علم و ادب کو بہت ترقی حاصل ہوئی تھی- ۳۵-

سلطان علاؤ الدین خلجی بذات خود آزاد خیال اور متشکک تھا- اگرچہ اس نے ہندو زمینداروں پر تشدد کیا تھا- مگر اس کا سبب معاشی اور سیاسی تھا- مذہبی امور سے اسے کوئی

دلچسپی نہ تھی۔ یہاں تک کہ اس نے اپنے طور پر ایک نیا مذہب جاری کرنے کے مسئلے پر بھی سوچ بچار کی تھی۔ تاہم اس بارے میں اس کے خیالات نہایت سطحی تھے۔ ۱۳۶۔ شیخ محمد اکرام اس بارے میں لکھتے ہیں کہ "ابتدائی ایام میں جب علاؤالدین کو پے در پے اہم کامیابیاں ہوئیں تو اس کے طائر ہوس نے بلند پروازیاں شروع کر دیں اور اس کے دل کو طرح طرح کی خواہشات گدگدانے لگیں۔ مثلاً وہ کہتا تھا کہ رسول اکرمؐ کو خدا نے چار یار عطا کئے جن کی مدد سے انہوں نے ایک شریعت کا آغاز کیا۔ اگر میں بھی اپنے چار یار یعنی الماس بیگ الغ خان، ظفر خان، ملک نصرت خان اور سنجرالپ خان کی مدد سے ایک نئے دین و مذہب کی بنیاد ڈالوں تو قیامت تک میرا اور میرے ساتھیوں کا نام صفحہ روزگار پر یادگار رہے گا۔" ۱۳۷۔ چنانچہ "وہ خلوت خانے میں بار بار اس بات کا ذکر کرتا اور پوچھتا کہ کون سا طریقہ اختیار کرنا چاہئے، جس سے قیامت تک میرا نام باقی رہے اور خلقت ہمارے بتائے ہوئے راستے پر چلے۔" ۱۳۸۔

سلطان علاؤ الدین خلجی کے اس سوال کو حصول ابدیت کی انسانی خواہش میں مکمل طور پر تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ بلاشبہ یہ خواہش یہاں کارفرما تھی، لیکن حقیقی طور پر یہ سوال برصغیر کی معروضی صورت حال کی بنا پر پیدا ہوا تھا۔ بارہویں اور تیرھویں صدی کے مسلم برصغیر کی معروضی ثقافتی اور سماجی صورت حال ایک نئے نظریہ حیات کی تشکیل کی متقاضی تھی۔ سلطان علاؤالدین خلجی اپنی محدود صلاحیتوں کی بنا پر زمانے کے اس تقاضے سے عہدہ برآ نہ ہو سکا۔ چنانچہ اس کے خیالات محض حلقہ ارباب تک محدود رہے۔ ۱۳۹۔ یہاں تک کہ آئندہ صدی میں بہت سے لوگوں نے اس تقاضے کی تسکین کرنے کی کوشش کی۔

اس سارے پس منظر میں خواجہ نظام الدین اولیا کے فکری نظام کا جائزہ لیا جائے، جن کی پیدائش التمش کے عہد میں ہوئی تھی اور جنہوں نے بلبن اور علاؤ الدین خلجی کی آزاد خیالی کے دور میں زندگی کے دن بسر کئے تھے، تو پھر ان کے خیالات ہمیں اپنے عہد کا آئینہ نظر آتے ہیں۔ جب حکمرانوں نے زندگی کے مادی اور روحانی پہلوؤں کو الگ الگ کر کے اپنی تمام تر توجہ اول الذکر پر مرکوز کر دی، تو روحانی رہنمائی کا کام اہل باطن نے اپنے ذمے لے لیا۔ چنانچہ خواجہ نظام الدین نے سیاسی اقتدار کے مقابلے میں واضح طور پر روحانی اقتدار کا تصور پیش کیا۔ جو جغرافیائی حدود کے تصور کو بھی شامل حال رکھتا تھا۔ صوفیہ کے

مختلف درجے بنائے گئے اور مختلف علاقوں کے روحانی معاملات ان کے سپرد کئے جاتے تھے۔ اس طرح ایک مرکزی روحانی نظام کی داغ بیل ڈالی گئی' جس کے سربراہ دہلی کے مرکز کے رئیس خواجہ نظام الدین اولیا تھے اس بات کو دہلی کے مطلق العنان حکمرانوں نے فطری طور پر اپنے لئے خطرہ تصور کیا۔ عوام بھی اسے ایک متوازی حکومت تصور کرتے تھے' جو مادی وسائل سے محروم ہونے کے باوجود بھی شاید مادی حکمرانوں سے وسیع تر اختیارات کی حامل تھی۔

اس طرح چشتی مکتبہ فکر اور حکومت کے مابین تصادم کا امکان پیدا ہو گیا۔ سلطان جلال الدین خلجی کے عہد حکومت میں بابا فریدالدین کے ایک شاگرد سیدی مولا کی سیاسی کاروائیوں اور اس کے قتل کے بعد اس امکان کو نظرانداز کرنا دشوار ہو گیا تھا۔ خواجہ نظام الدین اولیاء کے زمانے میں چشتیہ مشائخ اور حکمرانوں کے درمیان تضاد واضح ہو چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان علاؤ الدین خلجی نے امور سلطنت کے بارے میں خواجہ نظام الدین اولیاء سے مشورے طلب کئے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اپنے اور خواجہ کے نقطہ ہائے نگاہ میں تضاد کو واضح کرے۔ مگر خواجہ نظام الدین اولیاء اس صورت حال کو جانتے تھے۔ لہذا انہوں نے کہلا بھیجا کہ "میں تو ایک فقیر ہوں۔ مجھے امور سلطنت سے کیا کام۔ اگر آپ میرا وجود پسند نہیں کرتے تو کہیں اور چلا جاؤں گا۔" ۳۰، خواجہ نظام الدین اولیا کے اس محتاط رویے کی بنا پر صورت حال قابو میں رہی۔ ۳۶،

تاہم سلطان قطب الدین مبارک شاہ کے عہد حکومت میں برصغیر کے مسلم سیاسی اور روحانی حکمرانوں کے درمیان تضاد کھل کر سامنے آ گیا۔ اس کے واضح نتائج برآمد ہونے سے قبل ہی سلطان قطب الدین مبارک شاہ اپنے ایک خانہ زاد خسرو خان کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ بعدازاں یہی قاتل سلطان ناصر الدین خسرو خان کے نام سے دہلی کے تخت پر رونق افزا ہوا۔ وہ حقیقی معنوں میں سلطان علاؤ الدین خلجی کا جانشین تھا چنانچہ اس کے عہد میں روشن خیال کو بہت زیادہ فروغ حاصل ہوا اور راسخ الاعتقاد قوتوں کو عملاً کچلنے کی کوشش کی گئی وہ خواجہ نظام الدین اولیا کا معتقد بھی تھا۔ مگر اس کا عہد حکومت بہت مختصر ثابت ہوا۔ اس کی تخت نشینی کے تھوڑی ہی عرصہ بعد رجعت پسند امراء نے غازی ملک غیاث الدین تغلق کی قیادت میں خسرو خان کو شکست دے کر اسے غارت کر دیا اور غازی ملک سلطان

غیاث الدین تغلق کے نام سے تخت نشین ہوا۔

سلطان غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت میں جب راسخ العقیدہ عناصر کو اقتدار حاصل ہوا تو خواجہ نظام الدین اولیا کی روشن خیالی کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا گیا ان پر شرعی اصولوں کی خلاف ورزی کا الزام عائد کیا گیا اور اس سلسلے میں خاص طور پر موسیقی سے ان کی دلچسپی کو ثبوت کے طور پر پیش کیا گیا ۱۳۲۔ بالآخر اس الزام کی تحقیق کے لئے ایک مذہبی عدالت تشکیل دی گئی' جو ۲۵۳ علماء' پر مشتمل تھی ۱۳۳۔ ان علماء میں سے قاضی جلال الدین اور شیخ زادہ جام پیش پیش تھے۔ خواجہ نظام الدین اولیا کو عدالت میں طلب کیا گیا۔ وہ اپنے خاص شاگردوں کے ساتھ پیش ہوئے۔ ان میں مولانا فخرالدین رازی ممتاز تھے۔ اس مذہبی عدالت کے فیصلے کے بارے میں کوئی واضح اطلاع موجود نہیں۔ صاحب سیرالعارفین کی روایت یہ ہے کہ سلطان غیاث الدین تغلق نے مولانا علم الدین کی رائے سے آگاہ ہونے کے بعد خواجہ نظام الدین اولیاء کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا۔ ۱۳۴۔ ان کی رائے یہ تھی کہ "میں مکہ مدینہ مصر اور شام میں گھوما ہوں۔ علمائے عظام کے باوجود ہر جگہ مشائخ کرام سماع سنتے ہیں۔ کوئی منع نہیں کرتا ہے۔ بے شک و شبہ سماع اس کے اہل کے لئے مباح ہے۔" ۱۳۵۔

جمالی کی اس شہادت کے مصدقہ ہونے پر شبہ کیا جا سکتا ہے۔ حسن سنجری نے فوائد الفواد' میں جو احوال قلمبند کئے ہیں' ان کے بعض اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری ایام میں خواجہ نظام الدین اولیا موسیقی کے بارے میں خاصے محتاط ہو گئے تھے۔

اصل یہ ہے کہ جمالی اور ایسے ہی دیگر روایتی تذکرہ نگاروں نے خواجہ نظام الدین اولیا کی شخصیت کو مسخ کر دیا ہے۔ وہ ان کی کرامتوں کے انبار لگاتے چلے جاتے ہیں' تاہم ان کی شخصیت اور افکار کے بارے میں شاذ و نادر ہی کوئی واقعاتی اطلاع فراہم کرتے ہیں۔ اس کے باوجود خواجہ نظام الدین اولیا کے بارے میں جو واقعاتی بیانات ہم تک پہنچے ہیں' ان کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان کی روشن خیالی اور انسان دوستی تصفاتی سطح پر کائناتی نقطہ نظر کی صورت اختیار نہ کرنے کے باوجود ٹھوس اساس کی حامل تھی۔ وہ دیگر انسان دوست صوفیہ کی طرح نجی ملکیت کے مخالف تھے۔ مریدوں کے لئے یہ ضروری تھا کہ

وہ نجی ملکیت سے نجات حاصل کریں۔ ۱۳۶۔ ان لوگوں کو زندگی کی مادی ضروریات کی تسکین کے لئے صرف دو ذرائع ۔ احیا یعنی زرعی محنت اور فتوح یعنی ہمسایوں کی بے طلب اعانت۔ اختیار کرنے کی اجازت تھی۔

سلاطین دہلی کے ساتھ صوفیہ کی جس کشمکش کا آغاز ہوا تھا' وہ ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ۱۳۲۵ء کے اوائل میں چند روز کے وقفہ کے بعد غیاث الدین تغلق اور خواجہ نظام الدین اولیا رحلت کر گئے۔ اس کے بعد دونوں تختوں پر جو لوگ جلوہ افروز ہوئے' ان میں ایک نئی کشمکش شروع ہو گئی۔ سلطان غیاث الدین تغلق کا جانشین محمد تغلق تھا اور خواجہ نظام الدین اولیا کی جگہ خواجہ نصیرالدین محمود چراغ دہلی کو ملی تھی۔

جیسا کہ اکثر مورخین نے چرچا کیا ہے سلطان محمد تغلق متضاد اوصاف کا حامل تھا۔ چنانچہ ایک طرف تو وہ سلطان غیاث الدین بلبن کے برعکس نسلی تعصبات اور سماجی طبقہ بندی کے شدید خلاف تھا۔ ۱۳۷۔ اور تقلید پرستی پر عقلیت پسندی کو ترجیح دیتا تھا۔ ۱۳۸۔ غیر مسلموں کی بابت اس کا رویہ انسانی اور غیر متعصبانہ تھا اور وہ تنگ نظر علما و فقہا کی رائے کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا۔ ۱۳۹۔ اس کی نجی زندگی اور درباری رسوم میں ہندو تہذیبی اثرات واضح طور پر موجود تھے۔ ۱۴۰۔ یہاں تک کہ وہ ہندوؤں کی مانند دریائے گنگا کے پانی کو متبرک جانتا تھا اور اپنے ذاتی استعمال کے لئے روزانہ دریائے گنگا سے پانی منگوایا کرتا تھا۔ ۱۴۱۔ سلطان محمد تغلق کو سنسکرت زبان سے بھی بہت دلچسپی تھی اور وہ الحاد و بے دینی کے کوچوں سے بھی گزرا تھا۔ ۱۴۲۔ اور بہت سے "مرتد صفت اور کافر خصلت لوگ' اس کے دربار میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ ۱۴۳۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود سلطان محمد تغلق راسخ الاعتقادی کی جانب بھی مائل تھا اور نہایت ضدی اور خود پسند تھا۔ وہ اپنے منصوبوں کی تکمیل کے لئے ہر قسم کے جبر و تشدد کو روا رکھتا تھا۔ چنانچہ اس کے عہد حکومت میں "قتل و خونریزی کا کام یہاں تک پہنچ گیا تھا کہ آسمان اور زمین اور فرشتے تک بے زار اور متنفر ہو گئے تھے۔ ۱۴۴۔ وہ ابن تیمیہ کی راسخ العقیدہ تعلیمات سے خاص طور پر متاثر ہوا تھا۔ ابن تیمیہ کا ایک شاگرد عبدالعزیز اردبیلی اس کے دربار میں مقیم رہا تھا۔ اگرچہ ابتدا میں اس کا رجحان اہل شریعت سے زیادہ اہل طریقت کی جانب تھا۔ ۱۴۵، تاہم غالباً ابن تیمیہ کے افکار کے زیر اثر وہ بتدریج تصوف اور صوفیہ سے بیزار ہوتا چلا گیا تھا۔

رفتہ رفتہ یہ بے زاری تشدد کی حد تک پہنچ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطان محمد تغلق نے شیخ شہاب الدین اور شیخ شمس الدین کے علاوہ کئی دیگر اکابر صوفیا کو قتل کروا دیا۔

اس صورت حال میں ناگزیر طور پر سلطان محمد تغلق کا تصادم خواجہ نصیر الدین محمود چراغ دہلی سے ہو گیا۔ جو ایک منظم اور ہمہ گیر روحانی سلسلے کے سربراہ تھے اور بقول امیر خورد خواجہ نظام الدین اولیا کی بہت سی خوبیوں کے حامل تھے۔ ۱۴۶؎ تاہم فی الواقعہ نقطہ نظر کے اعتبار سے وہ اپنے روحانی رہنما سے بہت مختلف تھے۔ اگرچہ وہ اپنے مرشد کی سنت کے مطابق تمام عمر ازدواجی تعلق سے آزاد رہے تھے ۱۴۷؎ اور شاہی ملازمت و روحانیت کے تقاضوں کے منافی سمجھتے تھے۔ ۱۴۸؎ تاہم ان کے ہاں راسخ الاعتقادی کی جانب میلان دیگر چشتیہ دانش وروں کی نسبت بہت زیادہ پایا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے سلطان محمد تغلق کا ان سے تضاد نقطہ نظر کی بجائے محض سیاسی تھا۔ وہ اپنے مقابل کسی اور شخصیت کو دیکھنا گوارا نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ چشتیہ مکتبہ فکر کے سربراہ کی آزادانہ حیثیت کو ناپسندیدہ تصور کرتے ہوئے اس نے خواجہ نصیر الدین محمود جیسے روحانی رہنما کو اپنی ذاتی خدمت پر مامور کیا اور انہیں جامہ داری کے فرائض سونپ دیے۔ ۱۴۹؎ تاریخ نگار فرشتہ کا بیان ہے کہ ابتدا میں خواجہ نصیر الدین نے اس خدمت کی بجا آوری سے انکار کیا۔ اس پر سلطان محمد تغلق نے برافروختہ ہو کر ان کی گردن پر گھونسا مارا اور قید خانے میں ڈال دیا۔ ۱۵۰؎ قید خانے میں ان پر بہت زیادہ تشدد بھی کیا گیا۔ یہاں تک کہ "ان کے گلے کی ہڈیوں میں سوراخ کروا کر انہیں رسیوں میں لٹکانے کا حکم دیا گیا۔" ۱۵۱؎ بالآخر خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی نے مجبور ہو کر سلطان محمد تغلق کی ذلت آمیز ملازمت قبول کر لی۔

سلطان محمد تغلق کا انتقال ۱۳۵۱ء میں ہوا۔ اس کے بعد سلطان فیروز شاہ تغلق، تخت نشین ہوا۔ اس نے اپنے ایک رسالے "فتوحات فیروز شاہی" میں خدا کا شکر ادا کیا ہے، جس نے اس "بے چارے مسکین فیروز دین رجب غلام محمد شاہ بن تغلق شاہ کو احیاء سنت رسول، بیخ کنی بدعات، دفع منکرات، منع محرکات اور فرائض و واجبات ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔" ۱۵۲؎ سلطان فیروز شاہ تغلق کی زندگی میں صرف دو باتیں اہم تھیں ایک شراب نوشی اور دوسرے احیائے سنت کے سلسلے میں اس نے اپنے جن کارناموں کا ذکر کیا ہے، ان میں مندروں کو برباد کرنا اور غیر مسلموں کے مذہبی اور الحادی نظریوں کو قتل

کرنا شامل ہے۔

چودہویں صدی میں موضع ملوہ میں کنڈ تالاب ہندوؤں کا ایک متبرک مقام تھا۔ جہاں وہ اپنی مذہبی رسوم کی ادائیگی کے لئے ہر سال ہزاروں کی تعداد میں اکٹھے ہوتے تھے۔ سلطان فیروز شاہ تغلق اپنے ایک کارنامے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "جس دن وہ لوگ وہاں جمع ہوتے ہیں' ہم بھی وہاں پہنچ گئے۔ ہم نے حکم دیا کہ ان کے گوروؤں کو جو انہیں ورغلاتے اور گمراہ کرتے ہیں قتل کیا جائے اور عام ہندوؤں کو اذیت ناک سزائیں دے کر (وہاں جمع ہونے سے) منع کیا۔ ہم نے وہ بت خانہ برباد کر ڈالا اور اس جگہ ایک مسجد بنوائی۔" ۱۵۳۔ ہندوؤں کے علاوہ سلطان فیروز شاہ تغلق نے غیر رائخ الاعتقاد مسلم فرقوں کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کیا۔ چنانچہ اس نے اپنی سلطنت کے تمام شیعوں کو گرفتار کر لیا۔ "ان کی گمراہی اور ضلالت چونکہ ثابت ہو چکی تھی۔ لہذا ان میں سے جو غالی تھے' انہیں قتل کروا دیا اور دوسروں کو مار پیٹ' ڈانٹ ڈپٹ اور تشہیر کر کے چھوڑ دیا۔ ان کی کتابوں کو سر عام جلا ڈالا۔ یوں خدا کی عنایت سے اس فرقہ کا شر مکمل طور پر ختم ہوا۔" ۱۵۴۔ علاوہ ازیں روشن خیال صوفیوں پر بھی سلطانی عتاب نازل ہوا' چنانچہ صوفی احمد بہاری اور ان کے ایک مرید رکن الدین مہدی اور یمین ماہرو کو قتل کروا دیا گیا۔ ۱۵۵۔

عام طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سلطان فیروز شاہ تغلق کی تخت نشینی میں خواجہ نصیر الدین چراغ دہلوی نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ ۱۵۶۔ اگر یہ بات درست نہ ہو تب بھی یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ دونوں میں عمومی تعلقات استوار ہو چکے تھے۔ تاہم سلطان وقت کے ساتھ یہ ربط بھی چشتیہ مکتبہ فکر کی تخلیقی قوت کو تازگی عطا نہ کر سکا۔ اصل یہ ہے کہ اب یہ مکتبہ فکر اپنا تخلیقی کردار ادا کر چکا تھا۔ چنانچہ خواجہ نصیر الدین چراغ دہلوی نے جائز طور پر اپنا جانشین مقرر کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کے انتقال پر چشتی سلسلے کے بزرگوں کے تبرکات ان کے ساتھ ہی قبر میں دفن کر دیئے گئے۔

چشتیہ مکتبہ فکر کے دانشوروں نے اپنی انسان دوستی' روشن خیالی اور علم پرستی کے حوالے سے جس نئے ہندو مسلم ثقافتی ترکیبی ڈھانچے کی بنیاد ڈالی تھی' اس کا واضح ترین اور دلکش اظہار امیر ابوالحسن خسرو کی شخصیت' فکر اور فن کے ذریعے ہوا۔ وہ مادی اور روحانی دونوں حوالوں سے دو عظیم ثقافتوں کے سنگم کا حاصل تھے۔ ان کے والد سیف الدین محمود

لاچین قبیلہ کے ترک تھے۔ جب چنگیز خان نے سارے ترکستان کو تہ و بالا کر دیا تو وہ ہجرت کر کے ہندوستان آ گئے۔ ۱۵۷۔ امیر خسرو کی والدہ سلطان غیاث الدین بلبن کے ایک مقامی درباری امیر عمادالملک رواث عرض کی بیٹی تھیں۔ ۱۵۸۔ اس طرح امیر خسرو دو ثقافتوں کے بہترین حاصلات جذب کرنے میں کامیاب ہوئے۔ زندگی کے بارے میں ان کا نقطہ نظر اور ادب و فن کی بابت ان کا رویہ ان ہی دو ثقافتوں کے ملاپ کا حاصل ہے۔ عمومی روایت کے مطابق امیر خسرو ۱۲۵۳ء میں پیدا ہوئے۔ آٹھ برس کی عمر میں وہ باپ کی شفقت سے محروم ہو گئے۔ ۱۵۹۔ بعد ازاں ان کی پال پوس اور تعلیم و تربیت کی ذمہ داری مادر اور پدر مادر کے ذمہ رہی۔ بچپن ہی سے انہیں شاعری سے فطری مناسبت تھی۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ "میرے والد مجھے مکتب بھیجا کرتے تھے' مگر میں ردیف اور قافیہ کے چکر ہی میں رہتا تھا۔ ۱۶۰۔ امیر خسرو کا انتقال ۱۳۲۵ء میں ہوا۔ ان کی طویل اور تخلیقی زندگی دہلی کے آٹھ تاجداروں کے ادوار حکومت کو محیط تھی۔ انہوں نے اپنے عہد کو محض تماشائی کی حیثیت سے نہیں دیکھا بلکہ وہ اپنے عہد کے ڈرامے کے بھرپور کردار تھے۔ انہوں نے خاص طور پر برصغیر میں دو ثقافتوں کے ملاپ کے عمل کو تیز کیا۔ زندگی کے بھرپور تجربوں نے ان کی فکر و نظر میں ایسی بلندی اور رواداری پیدا کر دی کہ ان کی ذات' قرون وسطیٰ کی تہذیب کی مکمل آئینہ دار بن گئی' حقیقتاً ہماری تاریخ میں ان کی حیثیت ایک ایسے سرچشمے کی ہے جس سے صدیوں تک ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی آبیاری ہوئی ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی ان تمام اعلیٰ قدروں کے حامل تھے' جن سے آج تک فکر و عمل کے کتنے ہی گوشوں میں روشنی حاصل کی جاتی ہے۔" ۱۶۱۔

نوبنو اور ولولہ انگیز اچھوتے ثقافتی و روحانی تجربات کی متلاشی امیر خسرو کی بے چین روح انہیں خواجہ نظام الدین اولیا کے حضور لے گئی۔ یوں ایک ایسی دوستی اور رفاقت کا آغاز ہوا' جو زندگی بھر امیر خسرو کو تخلیقی تحریک فراہم کرتی رہی۔ ۱۶۲۔ خواجہ نظام الدین اور اولیا کو بھی ان سے ازحد لگاؤ تھا۔ ۱۶۳۔ اور وہ ہمیشہ انہیں ترک کے نام سے پکارتے تھے۔ ۱۶۴۔

خواجہ نظام الدین اولیا سے اسی ارتباط کی بنا پر امیر خسرو کو چشتی سلسلے کا ایک بلند پایہ صوفی قرار دیا جاتا ہے۔ ۱۶۵۔ برصغیر کے جدید ثقافتی مورخ اس رائے سے اختلاف کرتے

ہیں۔ ۱۶۶۔ کیونکہ ان کے نزدیک شاعر' موسیقار' درباری اور سپاہی کے طور پر امیر خسرو کا طرز حیات' عموی صوفیانہ طرز زندگی سے قطعی مختلف تھا۔ ۱۶۷۔ خود خواجہ نظام الدین اولیا بھی امیر خسرو کو بنیادی طور پر ایک دنیا دار آدمی تصور کرتے تھے۔ ۱۶۸۔ تاہم اگر تصوف کو وسیع تر مفہوم میں لیا جائے اور اس کی ظاہری صورت کی بجائے اس کے کائناتی نقطہ نظر کو اہمیت دی جائے' تو امیر خسرو کو ایک انسان دوست صوفی قرار دینا نامناسب نہیں ہو گا۔

امیر خسرو کے حوالے سے ہندو مسلم ترکیبی ثقافت کی تخلیقی روح کا اظہار روحانی' فکری اور تعلقاتی صورت کی بجائے جمالیاتی اور جذباتی حوالے سے ہوا ہے۔ وہ بنیادی طور پر شاعر اور موسیقار تھے اور ان کی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار زیادہ تر جمالیاتی اظہار کی ان ہی دو صورتوں میں ہوا ہے۔ زندگی ہی میں ان کی شہرت دور دراز کے علاقوں میں پھیل چکی تھی اور وہ ایک داستان کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ ۱۶۹۔ ایک نقاد کے بقول "عالمی تاریخ میں ایسے علماء و فضلاء اور شعراء کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں' جن کو امیر خسرو جیسی شہرت عام و بقائے دوام ملی ہو۔ ہم ان جیسوں میں انگلستان میں بائرن اور شیکسپیئر' جرمنی میں گوئٹے اور ایران میں سعدی شیرازی پر قیاس کرتے ہیں۔ مگر امیر خسرو جیسی پہلو دار' طرحدار' متنوع اور نادر روزگار شخصیت کبھی کبھار ہی پیدا ہوتی ہے۔" ۱۷۰۔ مولانا شبلی کی رائے یہ ہے کہ برصغیر میں امیر خسرو کے بعد سے آج تک ان جیسا جامع کمالات پیدا نہیں ہوا اور سچ پوچھو تو اس قدر مختلف گوناں گوں اوصاف کے جامع ایران و روم کی خاک نے بھی ہزاروں برس میں دو چار ہی پیدا کیے ہوں گے۔ ۱۷۱۔

امیر خسرو ایک عظیم شاعر ہی نہیں بلکہ اپنے عہد کے عظیم ترین موسیقار بھی تھے۔ ۱۷۲۔ اہل فن نے انہیں نائک تسلیم کیا ہے۔ ۱۷۳۔ ان کا کام شاعری اور موسیقی کی اساسی داخلی وحدت کی عمدہ مثال ہے۔ ۱۷۴۔ امیر خسرو کو موسیقی اور شاعری کے علاوہ تاریخ کے موضوع پر بھی عبور حاصل تھا۔ ۱۷۵۔ اور وہ زبان دانی' محفل آرائی' تصوف اور نجوم میں بھی ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں عربی' فارسی' ترکی اور ہندی کے علاوہ سنسکرت پر بھی عبور حاصل تھا۔ ۱۷۶۔ اردو زبان کی ابتدائی نشوونما میں بھی انہوں نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان خصوصیات کے اعتبار سے یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ امیر خسرو کو ہندوستان کا لیونارڈو قرار دیا گیا ہے۔ ۱۷۷۔

تاہم امیر خسرو کا فن اپنی جملہ فنی اور جمالیاتی خوبیوں کے باوجود محض فن کے طور پر ہی اہم نہیں۔ انہوں نے اپنی فنی صلاحیتوں کو برصغیر کے مختلف مذہبی، ثقافتی، لسانی اور سماجی ثانوی گروہوں کے مابین یکجہتی پیدا کرنے کی خاطر استعمال کی ہیں۔ مذہبی معاملات میں وہ بڑا وسیع مشرب رکھتے تھے۔ "انہوں نے نہ صرف ہندو مذہب کو ہمدردانہ سمجھنے کی کوشش کی بلکہ تمام مذہبی تعصبات اور تنگ نظری سے بالاتر ہو کر اسلام اور ہندو مذہب میں مشترکہ عناصر کی تلاش پر بھی زور دیا ہے۔ ایک جگہ بے اختیار پکار اٹھتے ہیں کہ:

نیست ہنود ارچہ کہ دیندار چو ما
ہست بے جا ــــ باقرار چو ما
(نہ سپہر)

" (اگرچہ ہندو ہمارے جیسا دین نہیں رکھتے، لیکن دونوں کے عقیدوں میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں) "

مشترکہ قومیت کو ٹھوس بنیاد فراہم کرنے کی غرض سے امیر خسرو نے خصوصی طور پر ایک مشترکہ زبان کی تشکیل کی طرف توجہ دی۔ اس سلسلے میں انہوں نے نہ صرف اپنی نگارشات میں ہندی کے الفاظ بکثرت استعمال کیے، بلکہ فارسی زبان کو برصغیر کی صورت حال کے مطابق ڈھالنے کی کوشش بھی کی۔ وہ فارسی زبان کی ایک ایسی مقامی صورت کو وجود میں لانا چاہتے تھے، جس میں عربی الفاظ کم سے کم اور ہندی الفاظ زیادہ سے زیادہ ہوں۔ "اعجاز خسروی" میں انہوں نے اپنے اس نقطہ نظر کی وضاحت کی، پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں کہ "سولہویں صدی کا ایک مورخ اس سلسلے میں ان کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ امیر خسرو نے اپنے اشعار میں ہندی الفاظ اس طرح درج کئے ہیں کہ فارسی اور ہندی میں تمیز کرنا مشکل ہے۔ ۷۸ء

امیر خسرو نے اپنی شاعری کے ذریعے ہندوستانی قوم پرستی کے جذبے کو فروغ دینے کی شعوری طور پر کوشش کی تھی۔ ان کے کلام میں "اس سرزمین سے شیفتگی، وارفتگی اور فریفتگی کے نغمے سنائی دیتے ہیں۔" ۷۹ء اس لحاظ سے وہ برصغیر کے اولین فارسی گو شاعر ہیں، جن کے کلام میں زمین کے ساتھ رشتے کا احساس ملتا ہے۔ انہوں نے ہندوستان کی ہر

شے کی بے انتہا تعریف کی ہے اور اسے دنیا میں بہترین قرار دیا ہے۔ امیر خسرو سے بہت سی ہندی شاعری بھی منسوب کی جاتی ہے۔ ۱۸۰۔

شاعری کی طرح امیر خسرو کا فن موسیقی بھی مشترکہ قومیت کا نہ صرف جمالیاتی اظہار ہے بلکہ اسے مضبوط تر بھی کرتا ہے۔ انہوں نے ہندوستانی اور ایرانی موسیقی میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ہندوستانی موسیقی کے ڈھانچے میں ایرانی نغمات کو شامل کیا۔ ۱۸۱۔ اور قوالی کے چلنت بولوں اور جزئیات کے ملاپ سے خیال تخلیق کیا۔

اس طرح امیر خسرو نے اس تہذیبی عمل کو تیز تر کر دیا، جسے سید علی ہجویری اور ان کے بعد چشتی سلسلے کے دیگر بزرگوں نے شروع کیا تھا۔ انہوں نے اپنے فن کو برصغیر کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان وسیلہ ابلاغ بنایا اور ان کے درمیان یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ جمالیاتی حوالے سے امیر خسرو مقامی تہذیب سے اپنا رشتہ دریافت کرتے ہیں وہ اپنے تیں "ہندی ترک اور "طوطی ہند" قرار دیتے ہیں۔ ۱۸۲۔ اس اعتبار سے وہ اولین ہندی مسلمان ہیں جو اپنے ہندی الاصل ہونے پر فخر کا اظہار کرتے ہیں۔ ۱۸۳۔ تیرھویں صدی کے برصغیر میں اشرافیہ سے تعلق رکھنے والے کسی مسلمان کا اپنے ہندی ہونے کی منادی کرنا فی الاصل مظلوم طبقات کے ساتھ وابستگی کا اعلان کرنا ہے۔ اس حوالے سے یہ امیر خسرو کی انسان دوستی، روشن خیالی اور ترقی پسندی کا واضح ترین اظہار ہے۔ یہ اعلان اس امر کی نشاندہی بھی کرتا ہے کہ وہ ہر قسم کے مذہبی، نسلی اور سماجی تعصبات سے بالاتر تھے۔

تاریخ کے ایسے دور میں جب کہ افغانستان اور وسطی ایشیا سے آنے والے امراء اور امیر خسرو کے دیگر معاصرین برصغیر کے مقامی باشندوں کے بارے میں ذلت آمیز رویہ رکھتے تھے، امیر خسرو نے نہ صرف انہیں مساوی انسانی درجہ دیا بلکہ تہذیبی، فکری اور مذہبی معاملات میں اہل ہند کے حاصلات اور ان کی عظمت کا چرچا بھی کیا۔ بقول پنڈت نہرو انہوں نے "خصوصیت کے ساتھ ان چیزوں کو گنایا ہے، جو ہندوستان کی قابل تعریف چیزیں ہیں۔ ان چیزوں میں مذہب ہے، فلسفہ اور منطق ہے، زبان اور قواعد (سنسکرت میں) موسیقی، ریاضی اور سائنس کے علوم ہیں اور آم کا پھل ہے۔" ۱۸۴۔ ایک مقام پر امیر

خسرو اہل ہند کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اہل ہند خدا کی وحدانیت اور ابدیت کے قائل ہیں اور اس کی عدم سے تخلیق کرنے کی قوت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ۱۸۵۔ غرض یہ کہ ان کے نزدیک برصغیر کے لوگ فقہ کے سوا علم و فن کے ہر گوشے میں دنیا بھر کی تمام دیگر قوموں سے آگے ہیں۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جب امیر خسرو اہل ہند کے فقہی معاملات میں پسماندہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں' تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا دشوار نہیں کہ اس سے ان کی مراد راسخ الاعتقادی سے دور ہونا ہے۔

امیر خسرو ہندی مسلم تہذیب کے نمائندہ ہیں۔ انہوں نے شعوری طور پر اس ثقافتی بے گانگی کو ختم کرنے کی کوشش کی' جو برصغیر کے دو بڑے ثقافتی گروہوں کے درمیان چل رہی تھی۔ لیکن یہ امر فراموش نہیں کیا جانا چاہئے کہ وہ ایک معتدل اور متوازن نقطہ نظر کو پیش کرنے والے تھے۔ اس لحاظ سے ان کا تعلق روحانی' ثقافتی اور اخلاقی دانشوروں کے اس گروہ سے تھا' جس کی تشکیل چشتی مکتبہ فکر کے حوالے سے ہوئی تھی۔ اگرچہ یہ دانشور راسخ الاعتقادی کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے تھے اور راسخ الاعتقادی کے نمائندوں کے ساتھ ان کا تصادم جاری رہتا تھا' تاہم وہ اپنے تئیں سچے عقیدہ پرست تصور کرتے تھے۔ جہاں کہیں ان کے عقیدہ پرستوں سے تضادات پیدا ہوتے تھے' وہ اپنا دفاع مذہبی نقطہ نظر سے کرتے تھے۔ فی الواقعہ یہ راسخ الاعتقادی کے روشن خیال نمائندے تھے۔

جس زمانے میں مسلم برصغیر کے سیاسی اور ثقافتی مرکزوں میں چشتی مکتبہ فکر کا چرچا تھا' اس زمانے میں مرکزی علاقوں سے دور کے علاقوں میں تصوف کے فردوسی اور سہروردی مکاتیب بھی مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ ان دونوں کا زیادہ تر رجحان راسخ الاعتقادی کی جانب تھا۔ فردوسی سلسلے سے زیادہ مقبولیت سہروردی سلسلے کو حاصل ہوئی' جس کا حلقہ اثر پنجاب اور سندھ کے علاقے تھے۔

سہروردی مکتب فکر کی داغ بیل شیخ نجیب الدین سہروردی نے ڈالی تھی۔ مگر اسے زیادہ فروغ شیخ شہاب الدین سہروردی کی جدوجہد سے حاصل ہوا۔ منگولوں کی کارروائیوں کی بنا پر جب عراق اور ایران میں حالات ابتر ہوئے تو ان کے بہت سے شاگرد پناہ کی تلاش میں ہندوستان آئے۔ ان میں شیخ بہاو الدین زکریا اور شیخ جلال الدین تبریزی بھی شامل تھے۔ جو ایک روایت کے مطابق اکٹھے ہندوستان کے سفر پر روانہ ہوئے تھے' مگر راستے میں

اختلافات پیدا ہو گئے اور وہ ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ ان میں سے اول الذکر نے ملتان کو اور موخر الذکر نے بنگال کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔

برصغیر میں سہروردی سلسلے کا فروغ زیادہ تر ملتان کے مرکز کے حوالے سے ہوا۔ شیخ بہاؤ الدین زکریا برصغیر ہی کے باشندے تھے اور تعلیم کے حصول کی خاطر بغداد میں شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں پہنچے تھے۔ دارالشکوہ نے انہیں شیخ شہاب الدین سہروردی کا کامل ترین خلیفہ قرار دیا ہے۔ ۱۸۶ء بغداد سے واپسی کے بعد ان کی زندگی ملتان ہی میں بسر ہوئی تھی۔ جب شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتان پہنچے تھے' وہاں ناصر الدین قباچہ کی حکومت تھی' جو سلطان شمس الدین التمش کا رقیب تھا۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ نے شہر کے قاضی مولانا شرف الدین اصفہانی کے ساتھ مل کر ناصر الدین قباچہ کے خلاف التمش کے ساتھ ساز باز کی تھی۔ لیکن وقت سے قبل ہی قباچہ کو اس کا علم ہو گیا اور مولانا شرف الدین اصفہانی کو زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے۔ ۱۸۷ء تاہم بعدازاں جب التمش نے قباچہ کو شکست دے کر ملتان پر قبضہ کر لیا تو شیخ بہاؤ الدین زکریا کا احترام بہت بڑھ گیا۔ اس کے ساتھ ہی سہروردی سلسلے کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ التمش نے شیخ نور الدین مبارک سہروردی کو شیخ الاسلام مقرر کر دیا تھا۔ ۱۸۸ء اس طرح سیاست اور اس روحانی سلسلے کے درمیان قریبی رشتے کی بنا ڈالی گئی' جس نے بالآخر اس مکتبہ فکر کی روحانی عظمت کو ازحد نقصان پہنچایا۔

شیخ بہاؤ الدین زکریا بابا فرید الدین مسعود گنج شکر کے معاصر تھے۔ دونوں میں نقطہ نظر کے اختلافات کے باوجود دوستانہ تعلقات قائم تھے۔ شیخ بہاؤ الدین زکریا کا انتقال ۱۲۶۲ء میں ہوا۔ اور ان کے صاحبزادے شیخ صدر الدین عارف سہروردی سلسلے کے رہنما مقرر ہوئے۔

سہروردی مکتبہ فکر تیرھویں و چودھویں صدیوں کے مسلم برصغیر میں راسخ الاعتقادی کی نمائندگی کرتا ہے' تاہم اس بات کو ایک عام اصول کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس مکتبہ فکر سے منسوب بہت سے دانش وروں نے برصغیر میں مسلم روحانی بغاوت میں اہم کردار ادا کیا تھا۔

○ ○ ○

حوالہ جات

۱۔ سر رچرڈ ٹیمپل' ۱۸۸۰ء کا ہندوستان / گزیٹر حکومت پنجاب' ج ۳۶۔
بہاول پور' ص ۱۸۳

۲۔ ٹی ڈبلیو آرنلڈ' دعوت اسلام' اردو ترجمہ از ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ
ص ص ۲۵۶-۲۵۷

۳۔ ضیا الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی

۴۔ شبیر احمد' قرون وسطی کے ہندوستان میں فلسفہ و حکمت کا تذکرہ ارتقاء
اقبال ریویو' ج ۷' ش ۴' جنوری ۱۹۶۷ء' ص ۱۶

۵۔ سید عبدالحی حسنی' نزہتہ الخواطر' ج ۱' ص ۱۵۱

۶۔ حکیم سید امین الدین احمد' تذکرہ حضرت علی ہجویری' ص ص ۱۷-۱۸

۷۔ ایم۔ ایس۔ ناز' مرکز تجلیات ص ۲۸

۸۔ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع۔ مقالات دینی و علمی' ص ۲۲۲

۹۔ حکیم محمد موسی امرتسری' پیش لفظ' کشف المحجوب' اردو ترجمہ از ابوالحسنات سید محمد احمد
قادری' ص ۱۱

۱۰۔ سید عبدالحی حسنی' نزہتہ الخواطر' ج ۱' ص ص ۱۵۱-۱۵۲
سید علی ہجویری نے ہندوستان آنے سے قبل خراسان' ماوراء النہر' مرو' عراق اور آذربائیجان کی سیاحت کی تھی۔ ان مقامات کا تذکرہ ان کی تصنیف 'کشف المحجوب' میں بھی پایا جاتا ہے۔
دیکھئے: عبداللہ فاروقی' حضرت علی ہجویری' الرحیم' ج ۵' ش ۷' دسمبر ۱۹۶۷ء' ص ۳۸۲

۱۱۔ عبدالماجد دریا آبادی' تصوف اسلام' ص ص ۳۰-۳۱

۱۲۔ سید ہاشمی فرید آبادی۔ مآثر لاہور' ص ۲۴

۱۳۔ محمد ثروت خاں' عہد غزنوی کی علمی و ادبی سرگرمیاں' ثقافت' ج ۷' ش ۱۱ نومبر ۱۹۵۹ء'
ص ۵۰

۱۴۔ حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۔ ۳۵

۱۵۔ ابوالفضل: آئین اکبری، ج ۳، ص ۱۸۶

۱۶۔ Hafeez Malik, Moslem Nationalizm in India and Pakistan, p.25.

۱۷۔ محمد حنیف ملک: کشف المحجوب کا ایک ورق، ہفت روزہ لیل و نہار، ۲۱ جولائی ۱۹۶۳ء

۱۸۔ عبدالمجید سالک: مسلم ثقافت ہندوستان میں، ص ۴۳۸

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ: ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کی کتاب "The Preaching of Islam" کے اردو ترجمے پر حاشیہ، ص ۴۷۸

۲۱۔ ڈاکٹر ظہور الدین احمد: پاکستان میں فارسی ادب، ج ۱، ص ۶۳

۲۲۔ میاں طفیل احمد: کشف المحجوب کے اردو ترجمے کا تعارف، ص ص ۲۹-۳۰

۲۳۔ حکیم محمد موسیٰ امرتسری: کشف المحجوب کے اردو ترجمہ از ابوالحسنات سید محمد قادری کا پیش لفظ، ص ص ۱۹، ۲۰

۲۴۔ مثال کے طور پر دیکھیے میاں طفیل محمد: کشف المحجوب کے اردو ترجمے کا تعارف، ص ۳۰ جنھوں نے سن وفات ۴۶۵ھ تا ۴۶۹ھ درج کیا ہے۔ دیکھیے نکلسن کا انگریزی ترجمہ، ص ۱۱ حکیم محمد موسیٰ امرتسری بھی اسی سے متفق ہیں۔ پروفیسر عبدالرشید نے اس سلسلے میں ۴۶۰ھ کا سال درج کیا ہے۔ دیکھیے ان کی کتاب Teachings of Hazrat Data Gunj Bukhsh, p.25
Life and

۲۵۔ آغا حسین ہمدانی نقیبی: تاریخ وفات داتا گنج بخش علی ہجویری غزنوی، اورینٹل کالج میگزین ج ۳۶، عدد ۴ عدد مسلسل ۱۳۰، فروری ۱۹۹۰ء، ص ۳۱

۲۶۔ نسیم چودھری: تذکرہ علی بن عثمان ہجویری، ص ۳۰

۲۷۔ سید علی ہجویری: کشف المحجوب، اردو ترجمہ از عبدالرحمن طارق، ص ۳۴

۲۸۔ اس رسالے کا اردو ترجمہ نسیم چودھری نے اپنی تالیف "تذکرہ علی بن عثمان ہجویری" میں ضمیمے کے طور پر شائع کیا ہے۔

۲۹۔ Prof. Masud ul Hasan, Hazrat Dat Gunj Bukhsh p.128

۳۰۔ سید صباح الدین عبدالرحمن: تذکرہ اولیائے کرام، ص ۹

۳۱۔ دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء، ص ۱۶۳

۳۲۔ ایم۔ اے۔ مجید: گنج بخش بہ حیثیت عالم، ص ۱۷

۳۳۔ Gibb, Arabic Literature, p.51

۳۴۔ R. C. Zaehner, Mysticism : Sacred and Profane, p.161.

بقول مولانا عبیداللہ سندھی بایزید بسطامی ابو علی سندھی سے توحید کا درس لیا کرتے تھے' جس سے مراد مسئلہ وحدت الوجود ہے : دیکھئے محمد سرور (مرتب)' مولانا عبیداللہ سندھی' حالات زندگی' تعلیمات اور سیاسی افکار' ص ۱۹۶

۳۵۔ Goldziher, Muhammad and Islam, pp. 174-175.

۳۶۔ بحوالہ عبدالماجد دریا بادی' تصوف اسلام' ص ۵۷

۳۷۔ ایضاً' ص ۴۴

۳۸۔ سید علی ہجویری' کشف المحجوب' اردو ترجمہ از عبدالرحمان طارق' ص ۲۲۴

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ شبیر احمد' قرون وسطی کے ہندوستان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز و ارتقا' اقبال ریویو' ج ۷' ش ۴' جنوری ۱۹۶۷ء' ص ۳۸

۴۱۔ R. A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, p.36.

۴۲۔ سید علی ہجویری' کشف المحجوب' اردو ترجمہ و تلخیص از میاں طفیل محمد' ص ص ۲۴۳-۲۴۴

۴۳۔ سید علی ہجویری' کشف المحجوب' اردو ترجمہ از عبدالرحمان طارق' ص ۳۱۵

۴۴۔ ایضاً' ص ۲۸۵

۴۵۔ ایضاً' ص ۲۸۶

۴۶۔ Yusaf Husain, Glimpses of Medieval Indian Culture, p.37.

۴۷۔ سید علی ہجویری' کشف المحجوب' اردو ترجمہ از عبدالرحمان طارق' ص ۳۳۴

۴۸۔ ایضاً' ص ۳۳۵

۴۹۔ یہاں تک کہ سید علی ہجویری کے بہت سے تصورات بیسویں صدی کے عقیدہ پرست دانش وروں کے لئے بھی قابل قبول نہیں۔ چنانچہ میاں طفیل محمد نے کشف المحجوب کی جو تلخیص کی ہے' اس میں سے ایسے تمام تصورات خارج کر دیئے گئے ہیں جن کے بارے میں راسخ الاعتقادی سے انحراف کا شبہ کیا جا سکتا ہے۔

۵۰۔ اس سلسلے میں وضاحت کے لئے دیکھئے : ڈاکٹر ظہور الدین احمد' پاکستان میں فارسی ادب' ج ۱' ص ص ۱۴۴-۱۴۷

۵۱۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی' تاریخ مشائخ چشت' ص ۱۳۶

۵۲۔ ان لوگوں میں ابو محمد بن ابی احمد چشتی ممتاز ہیں' جو محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان آئے تھے۔ (مولانا جامی۔ نفحات الانس' ص ۲۰۷) اس گروہ میں پیر کمار شیخ دتو بھی نامور ہیں' جن کی سرگرمیوں کا مرکز صوبہ سرحد تھا۔ ان کی وفات ۸۵۵ھ میں ہوئی۔

(شیخ محمد اکرام' آب کوثر ص ص ۱۹۶-۱۹۷)

۵۳۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی' تاریخ مشائخ چشت' ص ۱۳۲

۵۴۔ عبدالمجید سالک' مسلم ثقافت ہندوستان میں' ص ص ۲۳۸' ۲۳۹

۵۵۔ داراشکوہ' سفینۃ الاولیاء' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی ص ۱۲۸

۵۶۔ سید صباح الدین عبدالرحمان' تذکرہ اولیائے کرام' ص ۳۳

۵۷۔ Muhammad Habib, Sheikh, Nasiruddin Mahmud Chirah-i Delhi as a great Historical Personality Islamic Culture, Vol. XX, April 1946, p 140

۵۸۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' اخبار الاخیار' ص ۲۷

۵۹۔ R C Saehner, Mysticism . Sacred and profane, p 205

۶۰۔ Dr Zahural Hassan Sharib, The Mystical Philosophy of Khawaja Moin ud din Hassann Chishti p 56

۶۱۔ سید صباح الدین عبدالرحمان' تذکرہ اولیائے کرام' ص ۳۶

۶۲۔ Dr Sahural Hassan Sharib, The Mystical Philosophy of Khawaja Moin ud din Chishti p 86

۶۳۔ آغا عبدالستار خاں' سلطان التمش کے دور میں علمی و ادبی تحریکات' اورینٹل کالج میگزین' ج ۱۵' عدد ۳' عدد مسلسل ۵۷' ۱۹۳۹ء' ص ۲۷

التمش کے بارے میں خواجہ نظام الدین اولیاء کا یہ قول مشہور ہے کہ "وہ راتوں کو جاگتا تھا اور کسی کو بیدار نہیں کرتا تھا" (حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۲۱۳) ایک تذکرہ نگار اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اگرچہ ظاہر میں اس کا تعلق بادشاہی سے تھا' لیکن جہاں تک دل کا تعلق ہے وہ فقیر دوست تھا" (غلام سرور لاہوری' خزینۃ الاصفیا' ج ا' ص ۲۷۶)

۶۴۔ بسا اوقات یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دہلی کا قطب مینار التمش نے خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی یاد میں تعمیر کروایا تھا۔ دیکھئے:

The Cambridge History of India, Vol III, p 55

۶۵۔ دارشکوہ' سفینۃ الاولیاء' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۱۲۹

۶۶۔ Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, p.37

۶۷۔ Yusuf Hussain, Glimpses of Medieval Indian Culture, p.36.

۶۸۔ طبقات ناصری' ص ۱۹۹

۶۹۔ سید ابوالحسن علی ندوی' ہندوستانی مسلمان' ص ص ۶۴-۶۵

۷۰۔ دارشکوہ' سفینۃ الاولیا' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۱۳۳

۷۱۔ وحید احمد مسعود' سوانح بابا فرید الدین مسعود شکر گنج' ص ۲۰- فرید الدین مسعود کے لقب "گنج شکر" کے بارے میں مختلف سوانح نگاروں نے مختلف روایات درج کی ہیں دیکھیے: اسدیہ چشتی سیرالاقطاب' ص ۱۶۵' صباح الدین عبدالرحمان' بزم صوفیہ' ص ۱۳۰

۷۲۔ دارشکوہ' سفینۃ الاولیاء' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۱۳۱

۷۳۔ حامد بن فضل اللہ' سیرالعارفین' اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری' ص ۴۲ اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۷۴۔ Punjabi Literature, Translated by T. A. Zalite, pp. 22-23, I Serebryakov,

۷۵۔ جعفر قاسمی' بابا فرید الدین مسعود گنج شکر' اردو ترجمہ از طاہر اسدی' ص ۱۲

۷۶۔ محمد اسحاق بھٹی' فقہائے ہند' ج ا' ص ۱۹۸

۷۷۔ محمد اسلم' تاریخی مقالات' ص ۳۱

۷۸۔ K. A. Nizami, The Life and Times of Sheikh Farid-ud-Din Ganj-i-Shakar, p.100.

۷۹۔ حامد بن فضل اللہ جمالی' سیرالعارفین' ص ۳۶

۸۰۔ بحوالہ جعفر قاسمی' بابا فرید الدین مسعود گنج شکر' اردو ترجمہ از طاہر اسدی ص ۵۸

۸۱۔ حامد بن فضل اللہ جمالی' سیرالعارفین' ص ۳۶

۸۲۔ جعفر قاسمی' بابا فرید الدین مسعود گنج شکر' اردو ترجمہ از طاہر اسدی' ص ص ۷۳-۷۴

۸۳۔ امیر خورد دہلوی' سیرالاولیاء' ص ۷۴

۸۴۔ حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۱۰۳

۸۵۔ امیر خورد دہلوی' سیرالاولیاء' ص ص ۷۵-۷۶

۸۶۔ K. A. Nizami, The Life and Times of Sheikh Farid-ud-din, p.105.

Gunj-i-Shakar,

۸۷۔ حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۸۳

۸۸۔ امیر خورد دہلوی' سیر الاولیا' ص ۸۱

۸۹۔ Miles Irving, The Shrine of Baba Faridi Shakar Gung at Pakpattan, The Journal of Punjab Historicl Society, Vol I, NO I 1911 p 72

۹۱۔ نجم حسین سید بحوالہ جعفر قاسمی' بابا فرید الدین مسعود گنج شکر' اور ترجمہ از ظاہر اسدی' ص ۹۶۔

۹۲۔ جنم ساکھی' ساکھی نمبر ۱۷

۹۳۔ ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ' بابا فرید گنج شکر ابراہیم اور فرید ثانی' اورینٹل کالج میگزین' ج ۱۴' عدد ۲' عدد مسلسل ۵۲' فروری ۱۹۳۸ء' ص ۷۶۔

۹۴۔ ایضاً۔ ص ۷۸

۹۵۔ نجم حسین سید نے بابا فرید الدین کو پنجابی زبان کا اولین شاعر قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید دیکھئے: مسعود حسن شہاب' خطہ پاک اوچ' ص ص ۳۷۶-۳۷۷

۹۶۔ مولوی رضی الدین' تذکرۃ الواصلین' ص ۶۷

۹۷۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' اخبار الاخیار' ص ۷۳

۹۸۔ دارا شکوہ' سفینۃ الاولیا' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۱۳۳

۹۹۔ ایم۔ اے حفیظ اختر صدیقی' شلوک فرید' ص ۷

اگرچہ ملفوظات کے اس مجموعے کو غیر مصدقہ قرار دیا جاتا ہے۔ تاہم اس حقیقت کو بھی نظرانداز نہیں کرنا چاہئے کہ بہت سے لوگ اسے مصدقہ تصور کرتے ہیں۔ ہندوستان کے صوفیانہ ادب میں "راحت القلوب" کو ممتاز مقام حاصل رہا ہے۔ ہندی تصوف کے عمومی مزاج کا فہم حاصل کرنے کے لیے اس کتاب سے خوب مدد حاصل کی جا سکتی ہے۔ اسی بنا پر ہندی مسلمانوں کی روحانی زندگی میں اسے اہمیت حاصل رہی ہے۔

۱۰۰۔ حسن سجزی اپنے عہد کے نامور شاعر تھے تاہم ان کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ ان کے والد کا نام علاء الدین تھا (جامی' نفحات الانس' ص ۵۳۹) اور وہ ۱۲۵۴ء میں دہلی میں پیدا ہوئے تھے (مسعود علی محوی۔ دیوان امیر حسن سجزی ص ۲۵) برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا میں ان کی اہمیت صوفیانہ ادب کی ایک نئی طرز کے بانی ہونے کی حیثیت سے ہے۔ فوائد

الفواد کے محتاط مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ حسن سجزی کی ذہنی بصیرت ان کی روحانی اور اخلاقی قوت جتنی تیز نہ تھی۔ ان کے حالات کے سلسلے میں دیکھیے :

Dr. Muhammad Salim, Amir

Najmuddin Hassan Sijzi, The Oriental College Magazine, Vol 45, 4, Serial No.179, Nov. 1969

۱۰۱۔ غلام سرور لاہوری' خزینۃ الاصفیا' ج ۱' ص ۳۴۴

۱۰۲۔ پروفیسر محمد شجاع الدین نے ایک مقالے میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "فوائد الفواد" میں بھی بہت سی الحاقی باتیں شامل ہو چکی ہیں۔ دیکھیے ان کا مقالہ : حسن سجزی' الفرقان' جنوری ۱۹۵۵ء

۱۰۳۔ امیر خورد دہلوی' سیرالاولیاء' ص ۳۰۸

۱۰۴۔ ملفوظات شاہ عبدالعزیز' ص ۳۷

۱۰۵۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' اخبار الاخیار' ص ۵

۱۰۶۔ حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۷۶

۱۰۷۔ ایضاً' ص ص ۳۳۷' ۳۳۹

۱۰۸۔ R C Zahener, Mysticism Sacred and Profane, p.100.

۱۰۹۔ Yusaf Hussain, Glimpses of Medieval Indian Culture, p 42

۱۱۰۔ Ahmad, A Sufi Huminist, The Dawn, Karachi, 26 Oct.1975 Manzoor

۱۱۱۔ S Sibte Hassan, A Symbol of Cultural Integaration, The Dawn, Karachi, 26 Oct 1975

۱۱۲۔ محمد قاسم فرشتہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ خواجہ نظام الدین اولیاء نے فلسفہ وحدت الوجود کے عظیم شارح ابن عربی کی کتب سے استفادہ کیا تھا۔ دیکھیے اس کی کتاب : تاریخ فرشتہ' ج ۲' ص ۳۹۱

۱۱۳۔ فلسفہ وحدت الوجود کی جانب اشارہ کرتا ہوا بابا فرید الدین کا ایک اشلوک یوں ہے

فریدا خالق مینہ خلق دے اب مانہہ
متہ کسی نوں آکھیئے جاں تس بن کوئی نانہہ

ر خواجہ نظام الدین اولیاء کہتے ہیں کہ "جب ولی مقام تثلیث اور غوثیت و فردیت کو طے کر

کے مرتبہ محبوبیت کو پہنچتا ہے تو اس کی ذات مظہر الہٰی ہو جاتی ہے اور اس کا ارادہ اللہ ہوتا ہے۔ دیکھئے: سیرت نظامی' ص ص ۱۳۲-۱۳۳

۱۱۴۔ حسن سجزی' فوائد الفواد' ص ۱۳۵

۱۱۵۔ اس قسم کا ایک اہم واقعہ سلطان سکندر لودھی کے عہد حکومت میں پیش آیا' جب کہ بدھن نامی ایک برہمن نے یہ تصور پیش کیا کہ ہندومت اور اسلام دونوں سچے مذہب ہیں۔ علماء نے دعوی کیا کہ چونکہ بدھن نے اسلام کی صداقت کو تسلیم کیا ہے' لہٰذا وہ مسلمان ہے اور اسے ہندومت سے توبہ کرنی چاہئے بدھن نے علماء کے دعویٰ کو قبول کرنے سے انکار کیا اس پر متعصب سکندر لودھی نے علماء کی سفارش پر اسے موت کی سزا دی۔ دیکھئے:

A Halim, Justice of Sikander Lodhi, Journal of The Pakistan Historical Society, Vol. II, October 1954, pp 272 279

سکندر لودھی سے قبل فیروز شاہ تغلق نواہون نامی ایک ہندو تحصیلدار کو اسی سبب سے قتل کروا چکا تھا' دیکھیے: حامد بن فضل اللہ جمالی' سیرالعارفین' ۱۵۹-۱۶۰

۱۱۶۔ مورخ ضیاء الدین برنی (جو خود بھی ایسے ہی رجحانات کا حامل تھا' دیکھیے خلیق احمد نظامی' سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات' ص ۲۱۹) بلبن سے یہ الفاظ منسوب کرتا ہے کہ "میں افراسیاب کی اولاد ہوں اور میرے آباؤ اجداد کا شجرہ نسب افراسیاب سے جا ملتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ خدا تعالیٰ نے میری فطرت ایسی بنائی ہے کہ میں کسی کم اصل' کمینے یا پیچ ذات کے فرد کو کسی سرکاری منصب پر نہیں دیکھ سکتا جونہی ان میں سے کوئی شخص میرے سامنے آتا ہے' میری ایک ایک رگ پھڑکنے لگتی ہے۔ جب میری یہ حالت ہو جو میں تمہارے سامنے بیان کر رہا ہوں' تو پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ میں اس دولت میں جو خدا نے مجھے عطا کی ہے' کسی کمینے' پیچ ذات سے فرد یا حرام زادے کو شریک کروں اور اسے سرکاری ملازمت یا جاگیر بخشوں" تاریخ فیروز شاہی' ج ا' ص ۳۳۔

۱۱۷۔ نظام الدین' طبقات اکبری' ج ا' ص ۸۲

۱۱۸۔ شیخ محمد اکرام' آب کوثر' ص ۱۰۷

۱۱۹۔ شیخ نورالحق' زبدۃ التواریخ' ص ۳۰ الف

۱۲۰۔ ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی' ج ا' ص ۱۳۰۔

۱۲۱۔ برنی نے اس بات کا چرچا کیا ہے کہ جب احمد نے سلطان جلال الدین خلجی سے غیر مسلم

علاقوں کو فتح کرنے کے بارے میں کہا تو اس نے اپنی بے بسی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ ہر روز ہندو جو خدا اور رسول کے سخت ترین دشمن ہیں' اپنے سنکھ اور باجے بجاتے ہوئے میرے محل کے نیچے سے گزرتے ہیں۔ دریائے جمنا کے کنارے "کہ بت پرستی کرتے ہیں اور احکام شرک و کفر کو ہماری نظروں کے سامنے رواج دیتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ طاقت نہیں کہ ان کو روک سکیں۔" تاریخ فیروز شاہی' ص ص ۲۱۳-۲۱۸

۱۲۲۔ پروفیسر محمد حبیب' خلیق احمد نظامی کی کتاب "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" کا تعارف' ص ۲۳۔

۱۲۳۔ ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی' ص ۲۸۹

۱۲۴۔ ایضاً' ص ۳۵۴

۱۲۵۔ شبیر احمد خان غوری' اسلامی ہندوستان کا ابتدائی علمی دور' ثقافت' ج ۱۶' ق ۳' مارچ ۱۹۶۷ء' ص ۲۵۔ اس سلسلے میں شیخ نورالحق لکھتے ہیں کہ جتنے علماء و فضلاء علاؤ الدین خلجی کے عہد میں تھے' نہ اس سے پہلے کبھی تھے اور نہ ہی آئندہ ہونے کی توقع ہے۔
دیکھیے: زبدۃ التواریخ' ص ۳۰ ب

۱۲۶۔ R. P. Tripathi, Some Aspects of Muslim Administration, p.49.

۱۲۷۔ شیخ محمد اکرام' آب کوثر' ص ص ۱۵۵-۱۵۶

۱۲۸۔ ایضاً' ص ۱۵۶

۱۲۹۔ Hussain Qureshi, Administration of the Slatanat of Delhi, p.45

Ishtiaq

۱۳۰۔ بحوالہ سید صباح الدین عبدالرحمان' تذکرہ اولیائے کرام' ص ص ۹۰-۹۱

۱۳۱۔ چنانچہ جب اس بات کا عام چرچا ہوا کہ سلطان علاؤ الدین خلجی ایک نیا مذہب جاری کرنے کا ارادہ رکھتا ہے' تو خواجہ نظام الدین اولیا نے فقط یہ دعا مانگنے پر ہی اکتفا کی تھی کہ خدا اسے راہ راست پر لائے۔ دیکھیے محمد قاسم فرشتہ' تاریخ فرشتہ ج ۱' ص ۱۰۵

۱۳۲۔ سید علی ہجویری اور چشتیہ سلسلے کے دیگر روحانی رہنماؤں کی طرح خواجہ نظام الدین اولیاء بھی موسیقی کے شائق تھے۔ وہ اسے خلاف شرع تصور نہیں کرتے تھے۔ اس باب میں ان کی رائے سید علی ہجویری جیسی تھی۔ چنانچہ وہ کہتے تھے کہ "سماع تو محض آواز موزوں کا نام ہے۔ محض اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں۔"
(حسن سجزی' فوائد الفواد ص ۲۲۶) تاہم وہ سماع برائے سماع یا موسیقی برائے تفریح کے قائل

نہیں تھے۔ چنانچہ اسے صرف روحانی پاکیزگی کے حصول کے لئے جائز سمجھتے تھے۔ حسن بجزی نے ان کی رائے یوں بیان کی ہے کہ "سماع اس وقت سنے جب یہ چند چیزیں اکٹھی ہو جائیں اور وہ چند چیزیں ہیں کیا؟ ایک مسمع دوسرے مسموع تیسرے مستمع چوتھے آلہ۔ پھر سماع کی شرح یوں فرمائی کہ مسمع سے مراد گانے والا ہے۔ اسے مرد بالغ ہونے چاہئے امرد اور عورت نہ ہو۔ مسموع سے مراد کلام ہے۔ کلام میں ہزل اور فحش کی آمیزش نہ ہو۔ مستمع سے مراد سننے والا ہے اسے چاہئے کہ اللہ کے لئے سنے اور اس کا دل یاد الٰہی سے لبریز ہو اور آلہ سماع مثل چنگ رباب وغیرہ سے کچھ نہ ہو۔ جب یہ شرائط جمع ہو لیں' جب جا کر سماع جائز ہو گا " فوائد الفواد' ص ۲۳۹

۱۳۳۔ حامد بن فضل اللہ جمالی' سیر العارفین' ص ۱۲۱

۱۳۴۔ ایضاً' ص ص ۱۲۱-۱۲۲

۱۳۵۔ ایضاً' ص ۱۲۱

۱۳۶۔ پروفیسر محمد حبیب' خلیق احمد نظامی کی کتاب "تاریخ مشائخ چشت" کا تعارف' ص ۳۴

۱۳۷۔ ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی' ص ۵۵

۱۳۸۔ نظام الدین' طبقات اکبری' ج ا' ص ۲۰۰

۱۳۹۔ ڈاکٹر تارا چند' اہل ہند کی مختصر تاریخ' ص ص ۱۷۲-۱۷۳

۱۴۰۔ عصامی' فتوح السلاطین' ص ۵۱۵

۱۴۱۔ ابن بطوطہ' عجائب الاسفار' ص ۳۵

۱۴۲۔ ایضاً' ص ۳

۱۴۳۔ خلیق احمد نظامی' سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات' ص ۳۲۲

۱۴۴۔ ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی' ص ۴۹۷

۱۴۵۔ Muhammad Habib, Muhammad Tughlaq Journal of the Punjab University Historical society, Vol. XVII, January, 1964, p.21.

۱۴۶۔ امیر خورد دہلوی' سیر الاولیاء' ص ۲۴۱

۱۴۷۔ صباح الدین عبدالرحمان' حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی' معارف' ج ۴۴' ش ۵' نومبر ۱۹۳۹' ص ۳۴۱

۱۴۸۔ ایضاً' ص ۳۲۵

۱۴۹۔ Muhammad Habib, Sheikh Nasir ud-din Mahmud Chiragh-i-Dehli as a great Historical Personality, Islamic Culture, Vol XX, April 1946, pp. 129-153

۱۵۰۔ محمد قاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ، ج ۲، ص ۳۹۹

۱۵۱۔ عبدالواحد، سبع سنابل، ص ص ۶۳-۶۵

۱۵۲۔ فیروز شاہ تغلق، فتوحات فیروز شاہی، اردو ترجمہ از پروفیسر محمد اسلم (تاریخی مقالات ص ۱۸۰)

۱۵۳۔ ایضاً، ص ۱۸۱

۱۵۴۔ ایضاً، ص ۱۸۶

۱۵۵۔ ایضاً، ص ۱۸۹

۱۵۶۔ محمد اسحاق بھٹی، فقہائے ہند، ج ۱، ص ۳۰

۱۵۷۔ پروفیسر محمد طاہر فاروقی، امیر خسرو، احساس، ش ۳ (امیر خسرو نمبر) ، نومبر ۱۹۷۵ء، ص ۱۵

۱۵۸۔ ڈاکٹر تارا چند بحوالہ اقبال صلاح الدین، امیر خسرو: دوسروں کی نظر میں، ص ۱۳۲

۱۵۹۔ Dr Wahid Mirza Life and Works of Amir Khusru, p.23.

۱۶۰۔ امیر خسرو، تحفۃ الصغر، دیباچہ

۱۶۱۔ خلیق احمد نظامی، تاریخی مقالات، ص ۴۷

۱۶۲۔ Anwar Enayatullah, Amir Khusru's Contribution to Music, The Dawn, Karachi, 26 October, 1975

۱۶۳۔ امیر خورد دہلوی سیرالاولیاء، ص ۵۹۲

۱۶۴۔ سعید نفیسی، دیوان کامل امیر خسرو، دیباچہ

۱۶۵۔ مثال کے طور پر مورخ ضیاء الدین برنی نے امیر خسرو کو عالم، زاہد اور درویش قرار دیا ہے۔ دیکھیے: تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۵۹۔ اس سلسلے میں مزید دیکھیے: امیر خورد دہلوی، سیرالاولیا، ص ۵۸۸ اور دارشکوہ سفینۃ الاولیا اردو ترجمہ از محمد علی لطفی، ص ۱۳۵

۱۶۶۔ K Badar, Amir Khusru and Contemporary Mysticism Iqbal Review, Vol XVII, No 10 April 1976, p.14.

۱۶۷۔ Zeno, Amir Khusru's 700th Anniversary, The Pakistan Times, Lahore, 30 October, 1975

۱۶۸۔ خلیق احمد نظامی (مرتب) خیر المجالس، ص ۱۳۶

۱۶۹۔ Ariel, The Star of Islamic Culture, The Dawn, Karachi, 26 October, 1976.

۱۷۰۔ ڈاکٹر وحید مرزا، امیر خسرو، اردو ترجمہ از وحید عثمانی، روزنامہ امروز، لاہور، ۲۶ اکتوبر ۱۹۷۵ء۔

۱۷۱۔ مولانا شبلی نعمانی، شعر العجم، ج ۲، ص ص ۱۰۱-۱۰۳

۱۷۲۔ ڈاکٹر عبدالشکور احسن، امیر خسرو، روزنامہ امروز، لاہور، ۲۶/ اکتوبر ۱۹۷۵ء

۱۷۳۔ حکیم محمد کرم امام خان، معدن موسیقی/واجد علی شاہ اختر پیا، صوت المبارک نیز دیکھیے زیڈ اے۔ بخاری کی کتاب راگ ودیا کا تعارف از شاہد احمد دہلوی، ص ۲

۱۷۴۔ Prof Majnun The Dawn, Karachi, 26 October, 1975

۱۷۵۔ ڈاکٹر وحید مرزا، بحوالہ اقبال صلاح الدین، خسرو: دوسروں کی نظر میں، ص ۱۱۳

۱۷۶۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسلمان اور سنسکرت، اورینٹل کالج میگزین، ضمیمہ، مئی ۱۹۳۹ء، ص ۴

۱۷۷۔ D.P Mekerjee, Indian Music, p 22

۱۷۸۔ محمد بیر بن شیخ اسماعیل، افسانہ شاہان (قلمی نسخہ، برٹش میوزیم، ۲۷ ب) بحوالہ خلیق احمد نظامی، تاریخی مقالات، ص ص ۷۱-۷۲

۱۷۹۔ صباح الدین عبدالرحمان، ہندوستان کی فارسی شاعری میں ہندوستان کی مدح، نگار پاکستان، فروری ۱۹۶۵ء، ص ۷

۱۸۰۔ Misra Brothers, History of Hindi Literature, Vol 1, p.233

۱۸۱۔ ڈاکٹر محسن مناظر، ماہنامہ آج کل، دہلی، موسیقی نمبر

۱۸۲۔ امیر خسرو، غرۃ الکمال، ص ۳۹

۱۸۳۔ امیر خسرو کے ایک معاصر تاج الدین ریزہ نے بھی اپنے ہندی الاصل ہونے پر مسرت کا اظہار کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ:

مولد و منشا ہستی در خاک ہندوستان مرا
علم و شعر ہستی کو با آب خراسان آمدہ

تاج الدین بنیادی طور پر قصیدہ گو شاعر تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے :

حافظ محمود شیرانی' مقالات حافظ محمود شیرانی' ج ۵' ص ص ۱۳۳-۱۳۴

۱۸۴۔ پنڈت جواہر لال نہرو' تلاش ہند' ج ۱' ص ۳۸۲

۱۸۵۔ امیر خسرو' مثنوی' ص ص ۱۵۸-۱۷۲

۱۸۶۔ داراشکوہ' سفینۃ الاولیا' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۵۱

۱۸۷۔ صباح الدین عبدالرحمان' تذکرہ اولیائے رام' ص ص ۱۳۷-۱۳۸

۱۸۸۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' اخبار الاخیار' ص ۲۸

۲۔ باغیوں کا گروہ

سید علی ہجویری اور چشتیہ مکتبہ فکر کے تخلیقی دور کے دانشوروں کے فکر و عمل میں راسخ الاعتقادی سے گریز اور انحراف واضح طور پر موجود تھا لیکن یہ گریز اور انحراف اس قدر شدید نہیں تھا کہ راسخ الاعتقادی کے نمائندے انہیں اپنانے سے انکار کر دیتے ہیں۔ یوں دونوں طبقوں میں مخالفت اور موافقت کا رشتہ قائم رہا تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر راسخ الاعتقادی کی بالادستی قائم رہی تھی۔ تیرھویں صدی کے بعد یہ صورت حال مکمل طور پر تبدیل ہو گئی۔ اس زمانے میں ایسی بہت سی قوتیں منظرعام پر آئیں' جنھوں نے کھلے طور پر عقیدہ پرستوں کے خلاف بغاوت کر دی اور فکر و نظر کے نئے زاویے اور ان کے حاصلات پیش کیے۔ یہ عمل کم و بیش تین صدیوں تک جاری رہا۔ برصغیر کی مسلم فکری اور ثقافتی تاریخ میں یہ ایک حقیقی تخلیقی دور تھا' جس کے دوران ہندوستان میں دو مختلف ثقافتی وحدتوں کے تصادم سے پیدا شدہ بحران سے عہدہ برآ ہونے کی کوششیں کی گئیں۔

راسخ الاعتقادی کے خلاف اس روحانی بغاوت کا پھریرا اہل باطن کی جانب سے بلند کیا گیا۔ یوں تو سید علی ہجویری کے بعد سے یہ لوگ شدید شخصی وابستگی کے بغیر مذہبی اصولوں' قدروں اور رسموں کو لایعنی قرار دیتے رہے تھے' لیکن اب انہوں نے ان کو واضح انداز میں قابل نفرت قرار دینا شروع کر دیا۔ تاہم وہ اس مرحلے پر رک نہیں گئے۔ وہ آگے بڑھے اور مذہب کی ظاہری صورت کو قطعی طور پر مسترد کر دیا۔ انہوں نے جوش و خروش سے اس نقطہ نظر کی اشاعت کی کہ مذہب فرد اور خدا کے مابین شخصی تعلق سے عبارت ہے۔ ظواہر پرستی اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ لہٰذا اعلیٰ ترین آدرش کا حصول مذہب کے جملہ ظاہری مظاہر سے ماورا ہونے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ راسخ الاعتقاد علماء کے نزدیک یہ تصور جائز طور پر ملحدانہ تھا۔

باغیوں کا یہ گروہ برصغیر کے کسی ایک علاقے سے مخصوص نہیں تھا۔ بلکہ یہ لوگ مسلم برصغیر کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی داخلی دنیا میں راسخ الاعتقادی کے خلاف جو جذبات نشوونما پا رہے تھے انہوں نے شدت اختیار کر لی اور وہ مختلف علاقوں میں کئی صورتوں میں بہہ نکلے۔ اگرچہ بظاہر یہ باغی زاجیت پسند تھے۔ اور مذہبی اقدار کے علاوہ مروجہ سماجی اور اخلاقی اقدار کی بھی نفی کرتے تھے' مگر مختلف علاقوں اور مختلف سماجی' سیاسی اور فکری پس منظر کے باوجود ان میں بنیادی فکری مماثلت موجود تھی۔ یہ فکری مماثلت فلسفہ وحدت الوجود کو قبول کرنے کی بنا پر پیدا ہوئی ہے۔ بلاشبہ ان باغیوں میں سے اکثر نے اس فلسفے کو مابعد الطبیعی اور تعقلاتی صورت میں اختیار نہیں کیا تھا اور اس سے وابستگی زیادہ تر حسی' جذباتی سطح پر رہی تھی۔ بایں ہمہ یہ دعویٰ کرنا خلاف واقعہ ہو گا کہ یہ لوگ اپنے عہد کے عقلی اور نقلی علوم سے بے خبر تھے۔ ان میں سے اکثر اپنے عہد کی روحانی و علمی وراثت سے پوری طرح بہرہ ور ہوئے تھے اور ان کی بغاوت میں عقلی عناصر نے بھی بھرپور کردار ادا کیا تھا۔

ان روحانی باغیوں کی اگلی صف میں عثمان مرندی المعروف لال شہباز قلندر اور شیخ شرف الدین المعروف بو علی قلندر اپنے جوش و ولولے کے حوالے سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں تقریباً ہمعصر تھے۔ ان میں سے اول الذکر کی سرگرمیوں کا مرکز سندھ تھا اور متوخر الذکر کی زندگی زیادہ تر پانی پت اور دہلی کے گرد و نواح میں بسر ہوئی تھی۔ ان دونوں کو تصوف کے ایک باغی سلسلے ملامتیہ کے انتہا پسند گروہ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس گروہ کو عام طور پر قلندریہ کا نام دیا جاتا ہے۔ سید علی ہجویری نے ملامتی فرقے کی مذمت کی تھی' لیکن قلندری اس کے عقائد سے کہیں آگے بڑھ گئے تھے۔ برصغیر میں قلندری نظریات کی اشاعت اولین طور پر محمد ابن یونس کے ایک دانش جو خضر رومی نے سلطان شمس الدین التمش کے عہد حکومت میں کی تھی۔ اور یہ سید علی ہجویری کے بعد کے زمانے کا واقعہ ہے۔ لیکن غالباً یہ مناسب نہیں ہے کہ لال شہباز قلندر اور بو علی قلندر جیسے دانش وروں کو جو' مطلق بغاوت کے علمبردار اور عدمیت پسند تھے' کسی ایک خاص فرقے جیسے منسوب کر دیا جائے۔ بلاشبہ مشرق وسطی کے علاقوں میں قلندری نام کا ایک فرقہ موجود تھا' جس نے ابتدائی عثمانی عہد میں اناطولیہ اور رومالیہ جیسے مرکز سے دور علاقوں میں سیاسی شورش پیدا کی

تھی اور سلجوک عہد میں بھی وہ ایسی ہی کارروائیوں میں مصروف رہے تھے' تاہم برصغیر میں ان کے براہ راست اثرات کی جستجو عبث ہو گی۔

درحقیقت ہندوستان میں ملامتی اور قلندری رجحانات کا فروغ تصوف پر ہندو سریت کے شدید ترین اثرات کی علامت ہے۔ اس قسم کے رجحانات کے پس پردہ ذات مطلق کے حضور فرد کی مکمل لاتیست کا احساس کارفرما ہے۔ ان رجحانات کو اپنانے والے دانشوروں کی نمایاں ترین خصوصیت مذہبی' سماجی' اخلاقی اور تہذیبی قدروں کی عملی طور پر نفی کرنا تھا۔

برصغیر میں اس رجحان کے اولین ممتاز نمائندے لال شہباز قلندر میں یہ خصوصیت واضح طور پر موجود تھی۔ راسخ الاعتقادی سے گریز انہیں نسلی وراثت کے طور پر بھی ملا تھا۔ وہ ایک اسماعیلی خاندان سے تعلق رکھتے تھے' ۲۔ جو آذربائیجان کے ایک اہم ثقافتی مرکز مروند سے تعلق رکھتا تھا۔ جب منگولوں نے اس شہر کو اپنی وحشیانہ مہم پسندی کا نشانہ بنایا تو شہباز قلندر نے اپنے آبائی وطن کو خیرباد کہہ کر برصغیر کا رخ کیا۔ یہاں انہوں نے اسماعیلی اثرات کے علاقے سندھ میں سیہون کے قصبے میں اقامت اختیار کر لی۔ ۳۔ اس زمانے میں یہاں اسماعیلی اثرات کی صدائے بازگشت باقی تھی اور تصوف کا سہروردی مکتبہ فکر عام مقبولیت حاصل کر رہا تھا۔ اس مکتبہ فکر کے سربراہ شیخ بہاؤالدین زکریا سے شہباز قلندر سے تعلقات کا ذکر تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔ بعض محققین کا "قیاس غالب یہ ہے کہ لال شہباز قلندر بھی سلسلہ سہروردیہ سے تعلق رکھتے تھے۔" ۴۔ فی الواقعہ شیخ بہاؤالدین زکریا اور لال شہباز قلندر کے طرز فکر اور طرز حیات میں اس قدر فرق موجود ہے کہ اس رائے کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

لال شہباز قلندر نے اپنے عہد کے روحانی اور ثقافتی ورثے سے اپنا پورا حصہ وصول کیا تھا۔ وہ کئی علوم میں مہارت رکھتے تھے اور عربی و فارسی زبانوں پر انہیں عبور حاصل تھا۔ ۵۔ انہوں نے اپنے خیالات فارسی نظموں میں پیش کیے تھے۔ ہردل سدا رنگانی نے انہیں سندھی زبان کا اولین شاعر بھی قرار دیا ہے۔ ان کی چند ایک فارسی نظمیں مختلف تذکروں میں ملتی ہیں جن کے مصدقہ ہونے پر شبہ کیا جا سکتا ہے۔ ان نظموں میں وحدت الوجودی خیالات کا پرچار کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک نظم میں وہ کہتے ہیں: "میں نے وجود مطلق کو ہر جگہ اور ہر گھڑی دیکھا۔ ہر طرف' ہر گلی میں اور ہر شکل میں ظاہر دیکھا۔ وہی وحدت'

وہی کثرت اور کثرت سے وہی وحدت۔ میں ایک پرواز میں یہ سب کچھ دیکھ رہا ہوں۔ میں شہباز ہوں اور حق کہہ رہا ہوں۔ میں نے اپنی باطن کی آنکھوں سے اپنی آنکھ کو اس کی آنکھ دیکھا۔" ایک دوسری جگہ وہ کہتے ہیں کہ "جناب موسیٰ نے بے ہوشی کے عالم میں میرے جلال کی تجلی دیکھی۔ میرے جلال کا اثر دیکھ کر جب وہ طور پر ظاہر ہوا۔" ۶۔

اس سرخ پوش درویش ۷۔ کے افکار کی نشاندہی اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ سندھ کے بعض ہندو انہیں وشنو کا اوتار قرار دیتے ہیں۔ ۸۔ لال شہباز قلندر کے بارے میں مصدقہ معلومات کی عدم موجودگی کی بنا پر ان کے بارے میں تنقیدی رائے دینا مناسب نہیں ہے کم و بیش یہی صورت حال شیخ شرف الدین بو علی قلندر کے معاملے میں بھی پیش آتی ہے جنہیں ایک قدیم تذکرہ نگار نے "دریائے وحدت کا نگرمچھ" قرار دیا ہے۔ ۹۔ ان کی ابتدائی زندگی، صاحب تصنیف عالم کی حیثیت سے بسر ہوئی تھی۔ ان کی تصانیف میں "حکم نامہ شرف الدین، رسالہ عشقیہ، مکتوبات بنام اختیار الدین، اور مثنوی کنزالاسرار" وغیرہ شامل ہیں۔ مشہور ہے کہ دہلی کے معاصر اکابر علماء مثلاً مولانا قطب الدین، مولانا وجیہہ الدین پائلی، قاضی ظہور الدین، قاضی حمید الدین صدر شریعت اور مولانا فخر الدین پائلی ان کے علمی تبحر اور فضیلت کے معترف تھے۔ ۱۰۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شیخ شرف الدین بو علی قلندر، خواجہ نظام الدین اولیا کے مرید اور دہلی کے فتویٰ نگار بھی رہے تھے۔

ایسی دنیائے علم جس میں عالم اور علم کے درمیان جدلیاتی رشتہ استوار نہیں ہوتا شیخ شرف الدین بو علی قلندر کی بے چین روح کو تسکین نہ دے سکی۔ فرد اور اس کے علم کے تضاد اور مغائرت میں شدت پیدا ہوئی تو انہوں نے اپنی ذات کے تقاضوں کو امام غزالی کی طرح ظاہری شان و شوکت پر ترجیح دی اور اپنے مصدقہ انتخاب کے ذریعے جملہ خارجی لاشخصی رشتوں کی نفی کرتے ہوئے جذب و مستی کے عالم میں بقیہ زندگی گزار دی۔ اسی عالم میں وہ دور دراز کے سفر پر روانہ ہوئے، جس کے دوران انہوں نے مولانا جلال الدین رومی اور مولانا شمس الدین تبریزی سے فیض بھی حاصل کیا۔

خارجی رشتوں کی نفی سے مذہبی ظواہر کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ شیخ شرف الدین بو علی قلندر مذہب کی خارجی اور غیر شخصی صورت سے بھی ماورا ہو گئے تھے۔ "شرف المناقب" میں مولانا ضیاء الدین مفتی کے ساتھ ان کا ایک مکالمہ درج ہے۔ مولانا نے

انہیں نماز کی پابندی کرنے کو کہا تو وہ کہنے لگے کہ جب تک حضور قلب نہ ہو' نماز جائز نہیں ہوتی۔ ۱۱۰ وجود مطلق کے ساتھ اس شخصی تعلق کی جستجو انہیں مذہب کی ظاہری صورتوں کی مطلق نفی تک لے گئی۔ تاہم یہ امر تعجب انگیز ہے کہ اس کے باوجود راسخ العقیدہ دانش وروں نے انہیں اپنایا ہے۔ چنانچہ اگر نواب صدیق حسن خان کو لال شہباز قلندر پر مہدی ہونے کا گمان ہوتا تھا۔ ۱۱۲ تو بو علی قلندر کو بھی برگزیدہ ولی تصور کیا جاتا ہے' جو شریعت اور طریقت میں کامل تھا اور جس سے کوئی شرعی فروگذاشت سرزد نہ ہوتی تھی۔ غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ راسخ الاعتقادی کے نزدیک قدامت بجائے خود صداقت کا معیار ہے۔

لال شہباز قلندر کا انتقال ۱۲۷۴ء میں ہوا اور ۱۳۲۴ء میں بو علی قلندر بھی رحلت کر گئے یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ تیرھویں صدی کے وسط میں تصوف کے انتہا پسند باغیانہ رجحانات کا فروغ محض ان ہی کا مرہون منت نہیں تھا۔ اصل یہ ہے کہ اس زمانے میں تصوف کا یہ انداز بہت زیادہ مقبولیت حاصل کر رہا تھا۔

تصوف کے اسی انداز کی نمائندگی شطاریہ مکتبہ فکر بھی کرتا ہے۔ اگرچہ برصغیر کے صوفیانہ ادب میں اس کا تذکرہ بہت کم ملتا ہے' تاہم مغلیہ عہد سے قبل یہ روحانی سلسلہ کافی مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ اس کے والد شیخ مبارک نے اس مکتبہ فکر کے دانشوروں سے بھی علوم حاصل کیے تھے۔ ۱۱۳ اس مکتبہ فکر کو عام طور پر شیخ بایزید بسطامی سے منسوب کیا جاتا ہے' جن کے بارے میں پہلے ہی یہ کہا جا چکا ہے کہ وہ ہندی فلسفہ وحدت الوجود سے بہت متاثر تھے۔ ہندوستان میں شطاریہ سلسلے کا آغاز شیخ عبداللہ شطاری سے ہوا' جو شیخ محمد عارف کے شاگرد تھے۔ اپنے مرشد کے ایما پر وہ ایران سے ہندوستان آئے اور جونپور کے شہر کو جائے قیام کے طور پر منتخب کیا۔ ابوالفضل نے اسی شہر کو شطاریہ سلسلے کا مرکز قرار دیا تھا۔ ۱۱۴ جونپور کا شہر سلطان ابراہیم شرقی کا دارالخلافہ ہونے کی بنا پر اہم ثقافتی اور سیاسی مرکز تھا۔ اس شہر میں کچھ عرصہ قیام کے بعد شیخ عبداللہ شطاری کے سلطان ابراہیم شرقی سے اختلافات پیدا ہو گئے اور وہ مالوہ کے مرکزی شہر مانڈو میں منتقل ہو گئے۔

اگرچہ شیخ عبداللہ شطاری پیدائشی طور پر ہندوستانی نہیں تھے' تاہم ان کی شخصیت اور

تعلیمات پر ہندی فلسفے اور سریت کے نہایت گہرے اثرات موجود تھے۔ ان کی تعلیمات ویدانت کے طرز کے فلسفہ وحدت الوجود کو پیش کرتی ہیں۔ اس باب میں ان کا نقطہ نظر اس قدر انتہا پسندانہ تھا کہ وہ فنا کے تصور کو بھی قبول نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک فنا کا تصور بھی کم از کم دو ذوات کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ ایک وہ ذات جو فنا ہوتی ہے۔ اور دوسری وہ ذات جس میں پہلی ذات فنا ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تصور وحدت الوجود کے نظریے کے خلاف ہے۔

شیخ عبداللہ شطاری کے جانشینوں میں شاہ محمد غوث گوالیاری بہت مشہور ہیں۔ ان کے مغل شہنشاہ ہمایوں سے دوستانہ تعلقات تھے۔ ہمایوں کو شکست دے کر جب شیر شاہ سوری برسراقتدار آیا' تو شاہ محمد غوث گوالیاری کو بھی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اپنے باغیانہ مذہبی خیالات کے حوالے سے شاہ محمد غوث شیخ عبداللہ شطاری سے بھی آگے بڑھ گئے تھے۔ "رسالہ معراجیہ" میں انہوں نے اپنی روحانی معراج کے واقعہ کو فلسفہ وحدت الوجود کی اصطلاحوں میں بیان کیا تھا۔ راسخ الاعتقاد علماء کے نزدیک یہ ایک ایسا جرم تھا' جس کے لئے مجرم کو سزائے موت دی جا سکتی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ شیر شاہ سوری کے عہد میں اس سلسلے میں کارروائی کا آغاز ہو گیا تھا' جس سے خوفزدہ ہو کر شاہ محمد غوث گجرات کی طرف فرار ہو گئے۔ وہاں کے مقامی علماء نے بھی ان کے خلاف شورش برپا کی' مگر دربار کے ایک آزاد خیال عالم شاہ وجیہ الدین کی مداخلت سے صورتحال اپنے منطقی نتیجے تک نہ پہنچ سکی۔

قدریہ مکتبہ فکر کے ساتھ ساتھ پندرہویں صدی کے برصغیر میں مداریہ سلسلے نے بھی ہندوستان کے باغیانہ مسلم فکر کی نشوونما میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس سلسلے کے موسس اعلیٰ شاہ بدیع الدین مدار نامی ایک شامی یہودی تھے۔ ۱۵، انہوں نے اپنے یہودی استاد حدیقہ شامی کی ہدایت پر اسلامی علوم کا مطالعہ کیا تھا اور غالباً یہی امر بعدازاں ان کے لئے تبدیلی مذہب کا سبب بنا۔ تاہم یہ تبدیلی بنیادی روحانی انقلاب پیدا نہ کر سکی اور یہودی و مسیحی اثرات ان کی شخصیت اور افکار پر چھائے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شخصیت میں جذب کرنے کی بے پناہ صلاحیت موجود تھی۔ ان کے ترکیبی رجحان نے ہندو فلسفے اور روایات کو بھی تیزی سے جذب کر لیا تھا۔

شیخ عبداللہ شطاری کی طرح شاہ بدیع الدین مدار نے بھی ہندوستان آنے کے بعد

جونپور میں قیام کیا۔ تاہم شیخ عبداللہ شطاری کے برخلاف ان کے سلطان ابراہیم شرقی سے خوشگوار تعلقات قائم رہے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے سلطان کو ان کا عقیدت مند بھی قرار دیا ہے۔ جونپور میں قیام کے بعد شاہ بدیع الدین مدار نے لباس' رہن سہن اور روحانی ریاضتوں کے معاملے میں ہندو طریقوں کو پوری طرح اختیار کر لیا تھا۔ ہندو' مسیحی اور یہودی سریت کے موسوجیت پسندانہ عنصر نے انہیں خاص طور پر متاثر کیا تھا چنانچہ ان کے چیلے بازاروں میں برہنہ گھومتے' جسموں پر راکھ ملتے اور فولادی زنجیروں سے اپنے تیئں اذیت دیتے تھے۔ ان لوگوں میں نشہ آور اشیا کا استعمال بھی عام تھا۔ مسیحی اثرات کی بنا پر انہوں نے ایک مسلم تثلیث کا تصور بھی پیش کیا تھا' جس کے مطابق ذات باری تعالیٰ روح' حضرت محمدؐ جسم اور شاہ بدیع الدین مدار سانس تھے۔ محسن فانی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روحانی سلسلے کے بعض لوگ اپنے رہنما شاہ بدیع الدین مدار کو حضرت محمدؐ سے بلند رتبہ تصور کرتے تھے۔ ۲۹۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات کی وسیع تر اشاعت نقصان دہ ثابت ہو سکتی تھی' لہٰذا وہ اپنے خیالات کو عام طور پر پوشیدہ رکھتے تھے اور ان کے باہمی ابلاغ کے لئے خفیہ زبان استعمال کرتے تھے۔

شطاریہ اور مداریہ مکاتیب فکر نے پندرہویں صدی کے مسلم برصغیر میں ایسے خیالات کو فروغ دیا' جو راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے قطعی طور پر متصادم تھے۔ لیکن ان کی مسلمہ مذہبی عقیدوں اور قدروں کے خلاف یہ بغاوت محدود دائرے کے اندر بند تھی اگرچہ وہ سماجی' تہذیبی اور اخلاقی قدروں کی بھی نفی کرتے تھے' مگر ان کے افکار میں رفعت اور گمبھیرتا کا فقدان تھا۔ ان سلسلوں سے متعلقہ لوگ محض عدمیت پسند تھے اور نراجیت کی جانب رجحان رکھتے تھے۔ یہ درست ہے کہ انہوں نے سماجی روحانی اور تہذیبی ورثے کی کلی طور پر نفی کر دی تھی' لیکن وہ اس مرحلے سے آگے نہیں بڑھ سکے تھے۔ بلاشبہ وہ اعلیٰ تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ ور نہیں تھے۔ برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا میں انہوں نے محض نفی کے مرحلے تک رسائی پا لینے کی بنا پر اہمیت حاصل کی ہے۔ البتہ ان کے بعد ایسے لوگ منظر عام پر آئے' جنہوں نے خیالات کی دنیا میں اپنے مثبت اضافوں کے حوالے سے اہمیت حاصل کی۔

ان مثبت اضافے کرنے والے باغیوں میں میاں بایزید انصاری کی متضاد اوصاف کی

حامل شخصیت بہت دلچسپ ہے۔ ان کی پیدائش ۱۵۲۵ء میں جالندھر میں ہوئی تھی۔ اس صاحب تصنیف دانشور نے ہندی، پشتو، فارسی اور عربی میں اپنے خیالات کی تبلیغ کی تھی، جو ان کی زبان دانی سے زیادہ مختلف النوع گروہوں کے ساتھ ابلاغ کے رجحان کی علامت ہے۔ عوام کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کی اس شدید خواہش کا اظہار اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ وہ عام طور پر مقامی زبان میں تعلیم دیا کرتے تھے۔ بہت سے لوگ ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے تھے۔ تاریخ نگار ملا عبدالقادر بدایونی نے ان سب لوگوں کو "احمق" قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک ہندوستانی سپاہی پیشہ نے اپنے لئے پیر روشنائی خطاب تجویز کیا اور افغانوں میں جا کر بہت سے احمقوں کو اپنا مرید بنا لیا اور اپنی بے دینی اور بد مذہبی کو رونق دی اور ایک کتاب تصنیف کر کے "خیرالبیان" نام رکھا۔ ۱۷ میاں بایزید انصاری کے مرید انہیں پیر روشنائی یا پیر روشن کے نام سے یاد کرتے تھے اور ہندو اثرات کے ماتحت انہیں خدا کا اوتار تصور کرتے تھے۔

اس پیر روشن کے نزدیک مذہب کی خارجی صورتوں کی پابندی روحانی نصب العین کے حصول کی راہ میں رکاوٹ تھی۔ اس روحانی نصب العین کے حصول کی خاطر "میاں بایزید نے اپنے پیرووں کے لئے نئے قواعد و ضوابط بنائے۔ نماز کے لئے قبلہ رو ہونے کی شرط اڑا دی۔ غسل کے لئے پانی کو غیر ضروری قرار دیا۔ مریدوں کو تعلیم دی کہ جو ان کے پیر کا قائل نہ ہو اور وحدت الوجود کے راستے پر نہ چلے، ان کا ذبح کیا ہوا جانور حرام ہے، بلکہ انہوں نے تو اپنے مخالفین کا قتل کرنا اور ان کا مال متاع لوٹ لینا جائز قرار دیا وجہ یہ بتاتے کہ جو لوگ خود شناس نہیں، وہ یا تو حیوان ہیں، جنہیں دوسرے حیوانوں مثلاً بھیڑ بکری کی طرح ذبح کرنا اور سانپ بچھوؤں کی طرح ہلاک کرنا جائز ہے یا حیات ابدی سے محروم ہونے کی وجہ سے مردے ہیں اور مردوں کا مال زندوں کو پہنچتا ہے۔" ۱۸

فلسفہ وحدت الوجود کے بارے میں یہ انتہا پسندانہ نقطہ نظر محض میاں بایزید انصاری تک محدود نہیں۔ برصغیر میں مسلم فکر کے ارتقا کے جس مرحلے تک ہم پہنچے ہیں اس مرحلے تک برصغیر میں فلسفہ وحدت الوجود ابن عربی کے حوالے سے بہت زیادہ مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ اصل یہ ہے کہ یہاں ماخیانہ مسلم فکر کی تمام تر اساس اس فلسفے پر ہی استوار کی گئی تھی۔

•

برصغیر میں ابن عربی کے افکار کے مطالعے کا آغاز تیرھویں صدی ہی میں محدود طور پر شروع ہو چکا تھا اور ہندوستان کے مشائخ اور صوفیا نے شیخ اکبر کے نظریات اور تصانیف کا بڑا پرجوش خیرمقدم کیا تھا۔ چشتیہ سلسلے کے مشائخ کے ہاں یہ فلسفہ حسی سطح پر کار فرما تھا۔ ابن عربی کے ابتدائی مقامی طالب علموں میں شیخ صدر الدین کا نام لیا جا سکتا ہے۔ وہ برصغیر میں سہروردی سلسلے کے بانی شیخ بہاؤ الدین زکریا کے فرزند تھے۔ ۱۹۔ جمالی نے انہیں ''اللہ کے ماسوا کی نفی کرنے والے' بتایا ہے۔ ۲۰۔ وہ لکھتا ہے کہ جب شیخ بہاؤ الدین کی وفات کے بعد خواجہ فخر الدین عراقی ۲۱۔ نے ''ملتان سے بیت اللہ کا ارادہ کیا اور وہاں سے روم پہنچے تو شہر قونیہ میں آئے اور وہاں شیخ محی الدین عربی کے خلیفہ شیخ صدر الدین قونوی تھے۔ کچھ عرصے تک ان کی صحبت میں رہے اور کتاب ''لمحات'' قونیہ میں تصنیف فرمائی اور وہاں سے انہوں (عراقی) نے ایک خط شیخ الاسلام صدر الدین عارف کو لکھا کہ جس میں عارفانہ کلمات و نکات تھے اور اس میں تحریر تھا کہ اب ہم کو ایک ایسے صوفی کی صحبت ملی ہے کہ جس کے یہ کلمات ہیں۔ معلوم نہیں کہ حضرت (صدر الدین) نے کیا جواب لکھا۔'' ۲۲۔

شیخ صدر الدین عارف کے بعد برصغیر میں ابن عربی کی تعلیمات کے فروغ کے حوالے سے مسعود بک کا نام لیا جا سکتا ہے' جو سلطان فیروز شاہ تغلق کے عزیزوں میں سے تھے۔ ''نورالعین' اور مرآۃ العارفین'' ان کی دو مشہور کتب ہیں' جن میں نہ صرف ''گفتگو کا عنوان وحدت الوجود ہے بلکہ ایک ایک لفظ امام اکبر کے رنگ میں رنگا ہوا نظر آتا ہے۔'' ۲۳۔ مسعود بک کے بارے میں بعض تذکرہ نگاروں کا بیان ہے کہ معاصر علما نے ان کی ازحد مخالفت کی تھی' یہاں تک کہ انہیں فلسفہ وحدت الوجود کا قائل ہونے کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا۔ چودھویں صدی میں جب ابن عربی کی تعلیمات کو زیادہ فروغ ہوا تو ان کی کتب کی شرحیں لکھنے کا رواج بھی شروع ہو گیا۔ برصغیر میں ''فصوص الحکم'' کی اولین شرح میر علی ہمدانی نے لکھی تھی۔ یہ شرح عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں تحریر کی گئی تھی۔ کم و بیش اسی زمانے میں شیخ شرف الدین دہلوی نے ''فصوص الحکم'' کی شرح بعین الفصوص' شرح الفصوص'' کے نام سے لکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فلسفہ وحدت الوجود کے ایک مخالف سے بحث کرنے کے لئے یمن تک کا سفر بھی کیا تھا۔ ابن عربی کے ہندوستانی مداحوں میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی ممتاز ترین ہیں۔ بقول دارالشکوہ وہ علوم ظاہری و باطنی کے عالم

منحرف تھے ۲۴۔ ان کا تعلق سلسلہ صابریہ سے تھا۔ ۲۵۔ اور انہوں نے ابن عربی کی تصانیف میں "فصوص الحکم" کے علاوہ "عوارف" کی شرح بھی لکھی تھی۔ خود اپنی تصانیف میں بھی انہوں نے فلسفہ وحدت الوجود کی تشریح و تبلیغ کی ہے۔ ان تصانیف میں "مظہر العجائب" "مکتوبات قدوسیہ" "رشد نامہ" اور "غرائب الفوائد" خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔

شیخ عبدالقدوس گنگوہی وحدت الوجود اور قرآن و سنت کے عمومی رویے میں موجود اختلاف کو تسلیم کرتے تھے۔ وہ اس بات سے پوری طرح آگاہ تھے کہ قرآنی تعلیمات کی توجیہہ تشریح مکمل طور پر وحدت الوجود کی اصطلاحوں میں نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ مسئلہ وحدت الوجود صراحت سے شریعت اسلامیہ میں نہیں ملتا' لیکن اشارت النص اور دلالت النص میں اس کا ذکر متعدد مقامات پر موجود ہے۔ ۲۶۔ مزید برآں اس نظریے کو اس لئے بھی خلاف شریعت قرار نہیں دیا جا سکتا کہ قدما اس کے خلاف نہیں تھے۔ ۲۷۔ فلسفہ وحدت الوجود سے تمام تر عقیدت اور ارادت کے باوجود شیخ عبدالقدوس گنگوہی اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ اس کی تعلیمات کو عام کیا جائے۔ وہ اس کو ایک ایسا خدائی راز قرار دیتے تھے' جس کا اظہار کفر سے کم نہیں۔ ۲۸۔

شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے اپنے اشعار' مکتوبات اور مختلف تصانیف کے ذریعے فلسفہ وحدت الوجود کو مختلف حوالوں سے پیش کیا ہے' لیکن وہ اسے صرف عقیدتی سطح پر ہی قبول نہیں کرتے تھے' بلکہ اس سے سماجی اور تہذیبی نتائج بھی اخذ کرتے تھے۔ چنانچہ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ مومن و کافر' مطیع و گناہ گار' صادق و کاذب اور چھوٹے بڑے کی تمام تقسیمیں غلط ہیں۔ اصل یہ ہے کہ تمام انسان ہر لحاظ سے مساوی ہیں۔ ۲۹۔

ان خیالات کی تبلیغ لودھی خاندان کے عہد حکومت میں شد و مد سے کی جا رہی تھی' جو عام طور پر نہایت متعصب اور تنگ نظر حکمران تھے۔ ۳۰۔ غالباً ان کا تعصب اور تنگ نظری عوامی سطح پر باہمی محبت اور انسان دوستی کے مسلک کے فروغ کی اس تحریک کے خلاف ردعمل کی حیثیت رکھتے ہیں' جسے عام طور پر بھگتی تحریک کا نام دیا جاتا ہے۔

برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا میں بھگتی تحریک وبہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ بنیادی طور پر یہ تحریک ہندستان کی دو عظیم تہذیبوں کے مابین قریب پیدا کرنے کی شعوری کوشش کے طور پر وجود میں آئی تھی' لیکن یہ اپنی قسم کی اولین تحریک نہیں تھی۔ اس سے قبل

ایک کئی خود رو تحریکیں برصغیر کی معروضی صورت حال سے جنم لے چکی تھیں اور ان کے نتیجے کے طور پر نچلے طبقات کی سطح پر ہندو مسلم ترکیبی ثقافت جنم لے رہی تھی اس عمل کا آغاز ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ہی شروع ہو گیا تھا۔ چنانچہ اس عمل سے ابتدائی دور میں سندھ کے نو مسلموں نے عرب عہد حکومت میں اپنے سابقہ مذہبی دیوتاؤں کو اسلامی نام عطا کر دیئے تھے۔ بعدازاں یہ سلسلہ دیگر علاقوں میں بھی پھیل گیا۔ بنگالی مسلمانوں کی ایک جماعت درگا اور کرشن نامی ہندو دیوتاؤں کی باقاعدہ پوجا کرتی تھی۔ ۳۱؎ حسینی برہمنوں کا فرقہ شیعوں سے بہت زیادہ متاثر تھا اور حضرت محمدؐ کو ہندو اوتار کا درجہ دیتا تھا۔ اسی طرح جوگیوں کا ایک گروہ حضرت محمدؐ کو گورکھ ناتھ کا شاگرد تصور کرتا تھا۔ ۳۲؎

ہندوستان کے اسماعیلی رہنماؤں نے ہندو مسلم ترکیبی ثقافت کے فروغ میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ یہ لوگ اکثر غیر مسلموں کے ساتھ رہتے تھے۔ تیرھویں صدی میں وادی سندھ کے علاقے میں اسماعیلی فرقے کی تنظیم کرنے والے رہنما صدر الدین کو ہندو مچھر ناتھ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ اسی اسماعیلی رہنما نے اپنے فرقے کے لوگوں کو روحانی رہنمائی کی خاطر "دس اوتار" کے عنوان سے ایک کتاب تصنیف کی تھی' جس میں حضرت آدمؑ کو شوے' حضرت محمدؐ کو برہما سے اور حضرت علیؓ کو وشنو سے تعبیر کیا گیا تھا۔ ۳۳؎ اسماعیلیوں سے علاوہ صوفیہ نے ترکیبی ثقافت کے فروغ میں جو کردار ادا کیا تھا' اس کا پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے۔

مغلیہ عہد سے قبل اس ترکیبی ثقافت کی تشکیل کا عمل نہایت شدت اختیار کر گیا تھا۔ یہ اسلامی اور ہندوستانی ادبیات' افکار اور روایات کے اتصال کا دور تھا۔ ۳۴؎ فلسفہ وحدت الوجود نے' جسے ویدانت اور مسلمان صوفیہ کے افکار سے یکساں طور پر اخذ کیا جا سکتا تھا' اس ترکیبی ثقافت کے لئے مابعد الطبیعی اساس فراہم کر دی تھی۔ پندرھویں صدی میں ہندو اور مسلمان دونوں گروہوں میں ایسے بہت سے دانشور پیدا ہوئے' جنہوں نے نئی صورت حال کے بارے میں نظریہ سازی کی اور ترکیبی ثقافت کی تشکیل کے عمل کو تیز تر کرنے کی خاطر نئے نئے ترکیبی افکار پیش کئے۔ پندرھویں اور سولھویں صدیوں کے ان نمائندہ دانشوروں کی تحریک کو بھگتی تحریک کا نام دیا جاتا ہے۔ فی الاصل یہ تحریک ہندوستان کی سمندر کی مانند جذب کر لینے کی بے پایاں صلاحیت کا ایک اظہار تھی۔ ۳۵

اس تحریک کے ابتدائی رہنماؤں نے رامانج کو شمار کیا جا سکتا ہے' جو وحدانیت کی جانب واضح میلان رکھتے تھے۔ ۳۶۔ انہوں نے شنکر اچاریہ کی مطلق احدیت کو مسترد کر کے ویدانت کے فلسفے پر اپنے فکر کو ترقی دی تھی۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنی زیادہ تر توجہ ہندوؤں کی نچلی ذاتوں پر مرکوز رکھی تھی۔ ۳۷۔ رامانج کی تعلیمات کے اثرات جنوبی ہند تک محدود رہے تھے۔ برصغیر کے شمالی حصوں میں اس تحریک کی اشاعت رامانند کی مرہون منت ہے' جنہیں بھگتی تحریک کا حقیقی بانی قرار دیا جاتا ہے۔ ۳۸۔ رامانند نے رام چندر جی کو وشنو کے اوتار کے طور پر پیش کیا۔ تجریدی ہستی کی اس تجسیم پر اصرار ذات مطلق کے ساتھ شخصی تعلق استوار کرنے کے لئے ناگزیر تھا۔ ان کے نزدیک رام کی بھگتی ایسی راہ ہے جس کے ذریعے انسان آواگون کے چکر سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ رامانند بھگوت گیتا میں پیش کئے گئے اس تصور کا خاص طور پر چرچا کرتے ہیں کہ تمام انسان مساوی ہیں۔ ۳۹۔ اس حوالے سے انہوں نے ذات پات کے نظام کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے۔ اصل میں ذات پات کے نظام کی مخالفت بھگتی تحریک کا ایک بنیادی مقصد تھا۔ اس تحریک سے متعلقہ لوگ روحانی گھٹن اور تعصبات کے ساتھ ساتھ سماجی طبقوں اور تشدد کے بھی مخالف تھے روحانی رجعت پسندی اور راسخ الاعتقادی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے رامانند نے اس بات کا پرچار کیا کہ خدا تک رسائی صرف محبت کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس آدرش کے حصول کے لئے مذہب کی قید کا کوئی جواز نہیں۔

ان نئے خیالات کے باوجود رامانند کے فکری نظام میں رجعت پسندی کے بعض عناصر موجود تھے۔ تلسی داس کے حوالے سے ان عناصر کو مزید تقویت پہنچی۔ تلسی داس نے رام کی بابت ایک عظیم مذہبی رزمیہ نظم تخلیق کی جو ہندوستان کے ادب میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اگرچہ اس رزمیہ میں مذہبی تقدس کے ساتھ ساتھ انسان دوستی کے جذبات بھی ملتے ہیں' مگر اس کا مصنف ہندو روایت اور ثقافت سے ازحد متاثر ہے اور اس واقعہ کے باوجود کہ وہ شہنشاہ اکبر کے زمانے سے تعلق رکھتا تھا اور اسے عبدالرحیم خانخاناں کی سرپرستی بھی حاصل تھی' وہ اپنے عہد کو عہد تاریک کا نام دیتا ہے۔

فی الواقعہ رامانند کے کام کو تلسی داس کی بجائے بھگت کبیر نے آگے بڑھایا تھا' جو غالباً پیدائشی طور پر مسلمان تھے۔ ۴۰۔ مگر ان کی پرورش ہندو گھرانے میں ہوئی تھی۔ یوں

ہندوستان کی دو عظیم ثقافتی قوتوں نے ان کی شخصیت اور ذہن کی تشکیل میں یکساں کردار ادا کیا تھا۔ ان کی زندگی کی صورت میں جو دو عوامل یکجا ہوئے تھے' وہی ان کے خیالات کا باعث بنے۔ چنانچہ وہ خود بیک وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ خدا اور رام کے بیٹے ہیں۔ ابوالفضل نے انہیں ہندو یا مسلمان کی بجائے موحد قرار دیا ہے۔ ۴۱؎ ایک جدید مورخ نے انہیں پہلا ہندوستانی قرار دیا ہے' جس نے ہندومت اور اسلام کے درمیان متوازن راستہ تلاش کیا۔ ۴۲؎

پندرھویں صدی کی ثقافتی اور روحانی تاریخ میں بھگت کبیر کو ممتاز مقام حاصل ہے۔ ان کی سوچ راسخ الاعتقادی کی صورت پسندی اور روحانی آمریت کے خلاف شدید احتجاج کا درجہ رکھتی ہے۔ جملہ مذہبی اور ثقافتی قدروں کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے انہوں نے صداقت کے ساتھ ذاتی رابطہ استوار کرنے کی کوشش کی۔ تاہم اس رابطے کی تلاش محض اپنی ذات کی تکمیل کی خاطر نہ تھی۔ بھگت کبیر کا تعلق نچلے سماجی طبقے سے تھا اور ان کے افکار پر اجتماعیت پسندی غالب ہے۔ لہٰذا انہوں نے اپنے پیش روؤں میں سے مہاویر اور مہاتما بدھ سے بھی بڑھ کر سماجی طبقہ بندیوں کی مخالفت کی ہے۔ وہ انسانوں کے مساوی ہونے پر بے پناہ اعتماد رکھتے تھے اور یہی یقین ان کی سوچ کی بنیاد بنتا ہے انسانوں کے لئے خارجی رہنمائی سے زیادہ باطنی رہنمائی پر زور دیتے ہوئے بھگت کبیر مذہب کے ظواہر کو مسترد کر دیتے ہیں۔ یہ امر انہیں مسلمان صوفیا سے قریب تر لے آیا تھا۔ ۴۳؎ تاہم یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ بھگت کبیر کا تعلقاتی پس منظر' اظہار اور حوالہ جاتی نظام انہیں تصوف سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں ہندو مذہبی رہنما قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ ہندومت اور رسوم سے میکانکی عقیدت' وابستگی اور ان پر میکانکی انداز میں عمل پر اسی طرح شدید طنز کرتے ہیں' جس طرح اسلام سے میکانکی وابستگی پر۔ وہ ویدانت کے فلسفہ وحدت الوجود کے قائل ہیں' تاہم ان کے ہاں قرآن حکیم کے ماورائی خدا کا تصور بھی واضح طور پر موجود ہے۔

مابعد الطبیعی پر ہندومت اور اسلام دونوں کو مسترد کرنے ۴۴؎ کے باوجود بھگت کبیر انہیں یکساں طور پر اہم قرار دیتے ہیں۔ ۴۵؎ اس بنا پر دونوں مذاہب کے راسخ الاعتقاد علما کے ساتھ ان کے شدید اختلافات رہتے تھے۔ تاہم وہ ان لوگوں سے بے نیاز خوبصورت

گیتوں اور اپدیشوں کے ذریعے محبت اور انسان دوستی کا پرچار کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ۱۴۹۵ء میں جب کہ ان کی عمر ساٹھ برس سے تجاوز کر چکی تھی' انہیں متعصب سلطان سکندر لودھی کے دربار میں طلب کر لیا گیا۔ انہیں بتایا گیا کہ ان کی تعلیمات مسلمہ اور مروجہ مذہبی اقدار کے منافی ہیں۔ علماء روحانی بغاوت کے الزام میں انہیں موت کی سزا دلوانا چاہتے تھے۔ تاہم نامعلوم وجوہ کے باعث بھگت کبیر سقراط اور منصور کا مقام حاصل کرنے سے محروم رہے۔ ان کے پیرو جائز طور پر اس واقعہ کو اپنے مرشد کی روحانی عظمت سے تعبیر کرتے ہیں۔

بھگتی تحریک کے دیگر رہنماؤں کی طرح بھگت کبیر نے بھی اپنے افکار کو گیتوں کی صورت میں پیش کیا ہے۔ فرکوہر نے ان گیتوں کو ہندی زبان کے مذہبی ادب کا بہترین سرمایہ قرار دیا ہے۔ ۴۶۔ بھگت کبیر کی شاعری کا بڑا حصہ اب محفوظ ہے۔ اگرچہ وقت کے ساتھ ساتھ اس میں کئی جعلی اضافے ہو گئے ہیں۔ بھگت کبیر کی شاعری کا ایک حصہ ادی گرنتھ میں موجود ہے۔ اس کا ایک اور مجموعہ "ابجک" کے نام سے مشہور ہے' جو بھگت کبیر [illegible] چیوں' کئی کبیر پنتھیوں کی مذہبی کتاب ہے۔ اسے بھارگوداس نے مرتب کیا تھا۔ ایک [illegible] مجموعہ راماینی کے نام سے مشہور ہے' جس کا بڑا حصہ جعلی تصور کیا جاتا ہے۔ علاوہ [illegible] ہندی زبان کے پانچ ہزار سے زیادہ دوہے بھگت کبیر سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ۴۷۔

بنارس کے ہندو مذہبی مرکز میں پیدا ہونے والے بھگت کبیر کے افکار نے فطری طور پر پنجاب کی سرزمین میں اپنے لئے زرخیز زمین پائی' جو زمانہ قدیم سے ہندوستان میں حملہ آوروں کے داخلے کی پہلی منزل ہونے کی بنا پر مختلف تہذیبوں کے تعامل کا مرکز رہا ہے۔ اس تاریخی جبر نے پنجاب کے عوام کو زمانہ قدیم سے نوبنو خیالات قبول کرنے اور عقیدہ پرستی سے ماورا ہونے کی خصوصیت سے بہرہ ور کیا ہے۔ ۴۸۔ اصل یہ ہے کہ دریائے گنگا اور دریائے جمنا کی وادیوں کے بالائی اور متوسط طبقے مجموعی طور پر بھگتی تحریک سے بے نیاز رہے تھے۔ حتیٰ کہ اس تحریک نے آغاز میں وہاں کے نچلے طبقات کو بھی بہت کم متاثر کیا "مگر بھگتی کے اس پودے نے سرزمین پنجاب میں پہنچ کر ایک توانا عوامی تحریک کی صورت اختیار کر لی اور اس کی جڑیں زراعت پیشہ بستیوں میں پھیل گئیں" ۴۹۔ پنجاب کے علاقوں میں بھگتی تحریک اور خصوصاً بھگت کبیر کی تعلیمات کی عام مقبولیت زیادہ تر گورو نانک

کی کاوشوں کی مرہون منت ہے۔ ان ہی کی وساطت سے جنوبی ہند میں پیدا ہونے والی اس تحریک نے پنجاب میں ایک روحانی انقلاب برپا کر دیا۔

اسلام نے ہندوستان میں توحیدی نظریات کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ ۵۰۔ گورو نانک کا نظام فکر اس کی ایک واضح اور اہم مثال ہے۔ ۵۱۔ یہاں تک کہ میکالف جیسا مبصر بھی جو گورو نانک کے مکتبہ فکر کو ہندومت اور اسلام میں ترکیب پیدا کرنے کی کوشش قرار دینے کو مغالطہ آمیز تصور کرتا ہے۔ ۵۲۔ بالآخر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ نانکی فکر پر اسلامی اثرات سے انکار محال ہے۔ ۵۳۔ ایک مسلمان دانشور کے نزدیک "نانک نے ذات باری تعالیٰ کی عظمت اور اس کی تمام صفات کے متعلق جو کچھ کہا ہے، کوئی مسلمان اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتا۔ وہ ذات پات کا سخت دشمن ہے۔ اس کے نزدیک اللہ کے تمام بندے یکساں ہیں۔" ۵۴۔ اصل یہ ہے کہ گورو نانک کا تصور حقیقت مطلقہ اسلامی تصور سے قریب تر ہے اور وہ ہندومت اور اسلام میں اس راستے سے مفاہمت پیدا کرنی چاہتے تھے۔ ۵۵۔ ان کی ذہنی نشوونما میں بھگت کبیر کے فلسفے نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ یہاں تک کہ گورو گوند سنگھ نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ بھگت کبیر کا مذہب اب خالصہ بن گیا ہے۔ ۵۶۔

بھگتی تحریک کے دیگر دانشوروں کی طرح گورو نانک کو بھی ہندومت یا اسلام میں سے کسی ایک مذہب سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ انہیں تقسیم کرنے کے روایتی معیاروں پر پرکھنا لغو ہے۔ ان کا فکری نظام اس اصول پر موسس ہے کہ ہندومت اور اسلام دونوں ہی صداقت کے راستے سے ہٹے ہوئے ہیں۔ بھگت کبیر کی طرح انہوں نے بھی ان دونوں مذاہب کی مقدس کتب کو مسترد کیا ہے۔ چنانچہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "وید اور کتاب (قرآن حکیم) دونوں ہی صداقت سے بے بہرہ ہیں۔" ۵۷۔ اس کے علاوہ وہ دونوں مذاہب کی رسوم اور ظواہر پر شدید طنز کرتے ہوئے ان سے بے زاری کا اظہار کرتے ہیں۔ ۵۸۔ ایک گیت میں وہ کہتے ہیں کہ "اگر تو چار وید پڑھ سکتا ہو، اگر تو مبارک دنوں میں اشنان کرے۔ اور انسان کی ذات کے مطابق خیرات کرے، روزہ رکھے، دن رات مذہبی تقاریب انجام دے، اگر تو قاضی، ملا، شیخ، جوگی یا جنگم ہو، یا لباس پہنے اور گرہست کے فرائض انجام دے۔ سب کچھ سہی، لیکن اگر تجھ کو خدا کی معرفت نصیب نہیں تو پھر موت تجھکیں

کس کرب کو سمیٹ لے گی۔"۵۹؎

اس طرح گورو نانک ہندومت اور اسلام کی مقدس کتب' رسوم اور ظواہر کو مسترد کرتے ہوئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ حقیقی مذہبی زندگی باطنی پاکیزگی سے عبارت ہے صداقت ایک ہے جو دنیا کی لامحدود تھوں کے پس پردہ پوشیدہ ہے۔ ہندومت اور اسلام اسی ایک صداقت کے جداگانہ مظاہر ہیں۔ اس صداقت مطلقہ کے حضور سبھی انسان مساوی ہیں۔ اس کے روبرو ہندو اور مسلمان کی تقسیم بے معنی ہے۔ ذات پات کی تقسیم لغو ہے۔ نانکی نظام فکر میں تمام انسانوں کو مساوی قرار دیا گیا ہے۔ اس باب میں ان کی تعلیمات بھگت کبیر' خواجہ نظام الدین اولیا' خواجہ معین الدین چشتی اور مہاتما بدھ کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہیں۔

مابعد الطبیعی سطح پر گورو نانک گیتا مکتبہ فکر کے فلسفہ وحدت الوجود پر یقین رکھتے تھے۔ ان کی شاعری میں اعلیٰ اور عامیانہ دونوں قسموں کا فلسفہ وحدت الوجود ملتا ہے۔ اپنے ایک گیت میں انہوں نے اس فلسفے کو یوں ادا کیا ہے کہ "ہر جسم میں برھمانیاں ہے اور ہر طرف میں سارا نور اسی کا ہے۔" ۶۰؎ اسی ویدانتی نقطہ نظر کے ساتھ ساتھ گورو نانک کے ہاں اسلامی تصور توحید کے زیر اثر ماورائی خدا کا تصور بھی موجود ہے اور وہ مطلق اور تناہی ذوات کے مابین حد امتیاز بھی قائم کرتے ہیں۔ بعض گیتوں میں گورو نانک مطلق کو نور سے تشبیہ دیتے ہیں' جو جملہ اشیا کو منور کرنے کے باوجود اپنی جداگانہ ہستی برقرار رکھتا ہے۔

گورو نانک کا فکری پس منظر ہندوانہ ہے اور وہ ہندی تعلقات اور حوالہ جاتی نظام استعمال کرتے ہیں۔ ہندومت کے بعض بنیادی عقائد نے انہیں ازحد متاثر کیا تھا۔ چنانچہ وہ مایا اور آواگون کے عقیدوں پر یقین رکھتے تھے۔ تاہم مایا اور آواگون کے بارے میں ان کے تصورات ویدانتی نقطہ نظر سے قدرے مختلف ہیں۔ وہ کرما کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے' کیونکہ ان کے نزدیک خدا اس بات کی قدرت رکھتا ہے کہ وہ انسان کے آخری مقدر کا فیصلہ اپنی حسب منشا کرے۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ انسانی اعمال کو بے وقعت سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس وہ اصرار کرتے ہیں کہ الفاظ اور نیت بے معنی ہیں۔ صرف اعمال ہی اہم ہیں مسلم راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر کے مطابق گورو نانک عبادت کو انسان کی تخلیق کا مقصد قرار دیتے ہیں اس کے باوجود گورو نانک کا تصور انسان محض مجبور نہیں۔

وہ نیکی اور بدی میں تمیز کرتے اور آزادانہ انتخاب کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔

گورو نانک کو تعمیری ماہر الہیات یا تخلیقی مفکر قرار دینا مشکل ہے۔ انہوں نے اپنے عہد کے مقبول خیالات میں ترکیب پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن خیالات کا یہ مجموعہ ایک منظم نظام کی صورت میں پیش نہیں کیا جا سکا ہے۔ شاید ایسا کرنا محال تھا۔ اسی طرح جب وہ اپنا یہ دعوی ثابت کرنے میں ناکام رہے کہ ہندومت اور اسلام میں کوئی حقیقی امتیاز موجود نہیں تو اس ناکامی نے مزید بغاوت پر اکسایا۔ اس بنا پر ان کا نقطہ نظر زیادہ منفی ہوتا چلا گیا۔ وہ اس مرحلے پر تو پہنچ گئے کہ ہندومت اور اسلام دونوں مذہب کاذب ہیں' لیکن کسی تیسرے راستے تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے پیروؤں پر ہندو اثرات بڑھتے چلے گئے اور اسلامی اثرات کم ہوتے گئے۔ یہ عمل دوسرے گورو کے عہد ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ اگرچہ بعد کے زمانوں کے سیاسی اور تہذیبی حالات نے اس عمل کو تیز تر کر دیا تھا' مگر اس کے بیج خود نانکی نظام میں موجود تھے۔

پندرہویں صدی کے برصغیر میں بھگتی اور باغی صوفیانہ افکار کی وسیع تر اشاعت اور عوامی مقبولیت نے بالآخر ہندو مسلم تفریق کو بڑی حد تک کمزور کر دیا۔ ان قوتوں کے عمل سے ایک طرف تو ترکیبی ثقافت کو تقویت حاصل ہوئی اور دوسری طرف برصغیر کے مختلف مذہبی اور ثقافتی ثانوی گروہوں کے ملاپ سے متحدہ قومیت کے احساس کی داغ بیل ڈال گئی۔ سلاطین دہلی کے دور حکومت کے اواخر میں ترکیبی قوتوں کا عمل دخل بہت بڑھ گیا تھا۔ لودھی خاندان کے حکمرانوں کی مذہبی اور سیاسی حکمت عملی ان ہی قوتوں کے خلاف ردعمل کے طور پر وجود میں آئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان کا مسلم حکمران طبقہ ترکیبی رجحان کو بجا طور پر اپنے وجود کی امتیازی خصوصیت کے لئے عظیم خطرہ تصور کرتا تھا۔ لودھی خاندان کے عہد حکومت میں بھگت کبیر اور گورو نانک کو اپنے ترکیبی رجحان کی بنا پر قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنی پڑی تھیں۔ اس طرح برصغیر میں روشن خیالی اور راسخ الاعتقادی کی باہمی کشمکش نے بالآخر بالائی اور نچلے طبقات کے درمیان آویزش کی صورت اختیار کر لی۔ اس آویزش میں عوامی قوتوں کو فتح حاصل ہوئی۔ مغلیہ سلطنت کے قیام کے ساتھ ہی ان قوتوں کی بالادستی نے اپنا اظہار شروع کر دیا تھا۔ ۱۱۔ تاہم اس کا شدید ترین اظہار مغل اعظم ابوالفتح جلال الدین محمد اکبر کے عہد حکومت میں ہوا۔

عام طور پر اکبر کی شخصیت اور اس کے مذہبی خیالات کو اس زمانے کے ہندوستان میں کارفرما نظریاتی قوتوں سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے۔ یہ تصوریت پسندانہ انداز اکبر کے مظہر کا فہم حاصل کرنے کے عمل کو پیچیدہ تر بنا دیتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اکبر اپنے عہد کی نظریاتی، مذہبی اور سماجی قوتوں کا منطقی نتیجہ تھا۔ اس مغل شہنشاہ کی صورت میں ان قوتوں کی تجسیم ہوئی تھی، جو قبل ازیں اپنا اظہار شیخ عبدالقدوس گنگوہی، بھگت کبیر اور گورو نانک جیسے روحانی رہنماؤں کی صورت میں کرتی رہی تھیں۔ برصغیر کی مسلم تاریخ کا بصیرت افروز تخلیقی فہم رکھنے والے مولانا عبیداللہ سندھی کہتے ہیں کہ "ہندوستان کا یہ تاریخی دور ایک ایسے نظام کا متقاضی تھا، جو ہندوؤں، ہندوستانی مسلمانوں اور مغلوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کرتا۔ اس وقت جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ سے ایک متحدہ کلچر بن رہا تھا اور ایک مشترک زبان کی بنا پڑ رہی تھی۔ نیز ہندوؤں میں بھگت کبیر اور گورو نانک ایسے مصلح پیدا ہو رہے تھے، جو دونوں قوموں، دونوں تمدنوں اور دونوں مذہبوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں کوشاں تھے۔ اس طرح سلطنت اور سیاست میں بھی ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو دونوں قوموں میں مشترک ہوتا۔" ۶۲۔ مولانا سندھی کے نزدیک یہ امر اس دور کے حالات کا حتمی تقاضا تھا۔ ۶۳۔ اسی تقاضے کو اس فکر سے پورا کرنے کی کوشش کی گئی جو برصغیر کی ثقافتی اور مذہبی تاریخ میں "دین الٰہی" کے نام سے مشہور ہے۔ ۶۴۔

شہنشاہ اکبر کے ذہنی ارتقا کا مطالعہ بھی دلچسپ ہے۔ آزاد خیال لوگوں کی طرح اس کی شعوری زندگی کا آغاز بھی عقیدہ پرستی سے ہوا تھا۔ تیرہ برس کی عمر ہی میں اسے کاروبار حکومت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا پڑا۔ ابتدا میں اسے اپنے اتالیق بیرم خان کی رہنمائی حاصل تھی، مگر سترہ برس کی عمر میں وہ ایک مطلق العنان حکمران کی تمام ذمہ داریاں سنبھال چکا تھا۔ اس زمانے تک بھی وہ ایک عقیدہ پرست مسلمان اور چشتی تصوف کا مداح تھا۔ ۶۵۔ یوں "اٹھارہ بیس برس تک اس کا یہ حال تھا کہ جس طرح سیدھے سادے مسلمان خوش اعتقاد ہوتے ہیں، اسی طرح احکام شرع کو ادب کے کانوں سے سنتا تھا اور صدق دل سے بجا لاتا تھا۔ جماعت سے نماز پڑھتا تھا۔ آپ اذان کہتا تھا۔ مسجد میں اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتا تھا۔ علماء و فضلاء کی بہت تعظیم کرتا تھا۔ ان کے گھر جاتا تھا۔ بعض کے

سامنے کبھی کبھی جوتیاں سیدھی کر کے رکھ دیتا تھا۔ مقدمات سلطنت شریعت کے فتوے سے فیصلہ ہوتے تھے۔ جابجا قاضی و مفتی مقرر تھے۔ فقراء و مشائخ کے ساتھ کمال اعتقاد سے پیش آتا تھا اور ان کے برکت انفاس سے اپنے کاروبار میں فیض حاصل کرتا تھا۔"۶۶۔

یہ اس زمانے کا ذکر ہے کہ جب شہنشاہ اکبر ہر سال اجمیر میں خواجہ معین الدین چشتی کی درگاہ پر زیارت کی غرض سے جایا کرتا تھا۔ اس زمانے میں 'مرخان' میر حبشی' مبارک' مرزا مقیم اور میر یعقوب اپنے دیگر اعتقادی نظریات کی بنا پر شہنشاہ کے زیر عتاب بھی آئے تھے غیر مسلموں کے بارے میں سرکاری نقطہ نظر کا اظہار لاہور کے صوبے دار کے اس حکم سے ہوتا ہے' جس کے مطابق تمام غیر مسلم باشندوں کو اپنے کندھوں پر مختلف رنگوں کے کپڑے کے ٹکڑے لگانے کو کہا گیا تھا۔ ۶۷۔ تاکہ مسلمانوں کو ان سے ممتاز کیا جا سکے

اکبر کا راسخ الاعتقادی کی جانب یہ شدید رجحان رفتہ رفتہ کم ہونے لگا۔ اس عمل کا پہلا واضح اظہار ۱۵۷۳ء میں ہوا' جب کہ سلطنت کے غیر مسلم باشندوں سے جزیے کے مذہبی محصول کی وصولی ختم کر دی گئی۔ اس حکم سے مسلمانوں کی برتری کے احساس اور راسخ الاعتقادی کے مفادات کو شدید ضعف پہنچا اور ترکیبی ثقافت کی تشکیل کو تقویت حاصل ہوئی۔ تاہم یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ جزیے کی موقوفی کا فیصلہ اساسی طور پر ایک سیاسی فیصلہ تھا' جس کے لئے بھگتی تحریک اور آزاد خیال صوفیا کے زیر اثر پیدا ہونے والی نئی معروضی صورت حال نے زمین ہموار کی تھی۔ اس کے باوجود اس باب میں اکبر کی شخصیت اور اس کی نفسیت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ آخری تجزیے میں یہی امور فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔

مغل اعظم کے معاملے میں یہ اصول واضح طور پر کار فرما نظر آتا ہے۔ وہ عالم شباب میں اپنی عقیدہ پرستی کے باوجود روحانی بے چینی کا شکار رہ چکا تھا۔ بہت سے مسائل اسے پریشان کرتے تھے اور وہ علماء کی جانب رجوع کرنے کے باوجود ان کے تسلی بخش جواب حاصل نہیں کر سکا تھا۔ ۶۸۔ یہ امر ازحد تعجب انگیز ہونے کے علاوہ اکبر کے ذہن کی پیچیدگی پر بھی دلالت کرتا ہے کہ سیاسی اور دنیاوی معاملات میں اس قدر خودرائے' مطلق العنان اور خود اعتماد ہونے کے باوجود وہ اس مذہبی تشکیک کا شکار ہو گیا' جو واضح طور پر بھگتی تحریک اور آزاد خیال صوفیہ کے خیالات کے فروغ سے پیدا ہوئی تھی۔ اکبر کو اس

مقام تک لانے میں بیرم خان اور عبداللطیف نے بھی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ ان میں سے اول الذکر شیعہ تھا اور مؤخر الذکر اس قدر آزاد خیال تھا کہ سنی اور شیعہ دونوں گروہ اسے اپنے مخالف فریق سے وابستہ کرتے تھے۔

تشکیک پسندی اور مذہبی صداقت کے حصول کی خواہش نے مغل اعظم کی شخصیت کی صورت گری کی۔ روحانی تسکین کی جستجو میں اس نے مختلف مذاہب کے ارباب علم و دانش کی جانب رجوع کیا۔ اس کا آغاز مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے نقطہ نظر کو سمجھنے کی کوشش سے ہوا۔ اس مقصد کی خاطر اکبر نے ۱۵۷۱ء میں شیخ سلیم چشتی کی نئی خانقاہ کے قریب ایک عمارت تعمیر کروائی' جسے "عبادت خانہ" کا نام دیا گیا۔ اس عبادت خانے میں مختلف فرقوں کے علماء کو مدعو کیا جاتا' جو اختلافی مسائل پر ایک دوسرے سے بحث کرتے تھے۔ خود شہنشاہ ہر جمعے کی سہ پہر کو ان مباحثوں میں شریک ہوا کرتا تھا۔

یہ ایک ٹھوس حقیقت ہے کہ عقیدہ پرستی کبھی بھی بحث و مباحثے اور تنقیدی تجزیے کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمیشہ فہم عامہ کے رجحانات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہٰذا جونہی اسے تنقیدی تجزیے کا معروض بنایا جائے' اس کے مسلمہ اصولوں کا داخلی تضاد' کھوکھلا پن اور سطحی پن اجاگر ہو جاتا ہے۔ یوں صداقت کی جستجو کرنے والے اذہان اس سے دور ہٹنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ عبادت خانے کے مباحثوں نے مغل اعظم کے ذہن پر بھی ایسے ہی اثرات مرتب کیے۔ صداقت کا طالب شہنشاہ ان مباحثوں میں شرکت کرنے والے صداقت کے دعویداروں کے سماجی رویے سے بھی دل برداشتہ ہوا۔ ان لوگوں نے پہلے ہی موقع پر نشستوں کی ترتیب پر ایک دوسرے سے الجھنا شروع کر دیا۔ بجاطور پر وہ یہ سمجھتے تھے کہ ایسی محفلوں میں علم و فکر کی بجائے شہنشاہ سے قربت کے حوالے سے ان کی عظمت کا تعین ہو گا۔

اس مسئلے کو حل کرنے کی خاطر ارباب علم کو جنوب' اہل طریقت کو شمال' امراء کو مشرق اور سادات کو مغرب میں جگہ دینے کا حکم دیا گیا۔ اس کے بعد جب عبادت خانے کی باقاعدہ کارروائی کا آغاز ہوا' تو شہنشاہ پر یہ تعجب انگیز راز افشا ہوا کہ ان لوگوں میں سے کوئی ایسا نہیں' جو اپنے سوا دیگر تمام لوگوں کو گمراہ تصور نہ کرتا ہو اور قرآن و سنت سے

ان کی تکفیر پر آمادہ نہ ہو۔ یہ صورت حال اکبر کو علم و دانش کے ان دعویداروں سے بے زار کرنے کے لئے کافی تھی۔ اگرچہ مورخ بدایونی خود بھی ان ہی لوگوں میں سے تھا' تاہم وہ تسلیم کرتا ہے کہ علماء کی یہ حالت دیکھ کر شہنشاہ ان سے بدظن ہو گیا۔ ۶۹۔ یہاں تک کہ ایک موقع پر اکبر نے کئی علماء کو قندہار بھیج دیا اور وہاں کے حاکم سے ان کے بدلے میں گھوڑے طلب کیے۔

قندہار کے حاکم کو مجبوراً گھاٹے کا یہ سودا قبول کرنا پڑا ہو گا۔ تاہم اس صورت حال میں اکبر کے امراء نے فائدہ اٹھایا۔ مذہب کے نمائندوں کی تنگ نظری اور تقلید پرستی ان کے مفادات سے متصادم تھی۔ اس لئے دونوں طبقوں کے درمیان اقتدار کی خاموش جنگ شروع ہو چکی تھی۔ مطلق العنان حکمران کے ایک فریق سے نالاں ہو جانے کی صورت میں دوسرے فریق نے فطری طور پر فائدہ اٹھایا۔ یوں راسخ الاعتقاد علماء کے اقتدار کو مزید ضعف پہنچا۔

علماء سے بدظن ہونے کے باوجود اکبر کی ذہنی جستجو ختم نہیں ہوئی تھی۔ ۱۵۷۵ء میں عبادت خانے کے مباحثوں میں ابوالفضل کی آمد کے بعد اور زیادہ جوش و خروش پیدا ہو گیا تھا۔ ۷۰۔ رفتہ رفتہ اکبر نے ان مباحثوں میں دیگر مذاہب کے علماء کو بھی شریک کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ یہ عبادت خانہ بین المذاہبی مرکز بن گیا۔ ۱۵۷۳ء میں سورت کی مہم کے دوران اکبر کو ایک زرتشتی عالم سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ شہنشاہ اس سے ازحد متاثر ہوا اور اسے فتح پور سیکری آنے کی دعوت دی۔ دستور مہرجی رانا نامی یہ عالم پانچ سال بعد فتح پور سیکری پہنچا' جہاں اس نے عبادت خانے کی بحثوں میں حصہ لیا۔ بعدازاں اس کا بیٹا اور شاگرد اکبر کو اپنے مذہب میں شامل کرنے کی کوششوں میں معروف رہے۔ ۷۱۔ عبادت خانے کے مباحثوں میں بعض دیگر پارسی علماء کی شرکت کا ذکر ملتا ہے۔ ان لوگوں نے اکبر کو بہت متاثر کیا تھا۔ اس کی آفتاب پرستی اور اس کے زمینی بدل آگ کی پرستش ان ہی لوگوں سے مستعار ہے اگرچہ اکبر کے اس رجحان میں راجپوت عناصر کے اثرات کے امکانات کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا' جو اپنے تئیں سورج دیوتا کی اولاد تصور کرتے تھے۔ آفتاب پرستی نے رفتہ رفتہ اکبری عقائد میں بنیادی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ اسی بنا پر وہ چراغ کا احترام بھی کرتا تھا' ۷۲۔ اور اس کی لو کو خدائی روشنی کا سرچشمہ تصور کرتا تھا۔ ۷۳۔ اکبر

نے اس کے علاوہ بھی زرتشتی اثرات قبول کیے تھے۔ یہاں تک کہ عوام میں مشہور ہو گیا تھا کہ شہنشاہ زرتشتی مسلک اختیار کر چکا ہے۔ ۷۴۔

سورت کی مہم کے دوران اکبر کو مسیحی علماء سے ملنے کا موقع بھی ملا اور وہ گوا سے آنے والے پرتگیزی سفیروں کے ذریعے یورپی عیسائیت سے پہلی بار متعارف ہوا۔ ۱۵۷۸ء میں عبادت خانے کی بحثوں میں ایک عیسائی پادری بھی شریک ہوا کرتا تھا۔ اکبر نے گوا کے پرتگیزی حکمرانوں سے مزید پادری بھیجنے کی باقاعدہ درخواست بھی کی تھی۔ اس کے جواب میں ۱۵۸۰ء میں پادریوں کا ایک وفد شاہی دربار میں حاضر ہوا۔ اس وفد میں جواڈولف اقوادیوا۔ انتونی مونسرٹ اور فرانس ہنر نامی پادری شامل تھے۔ ۱۵۹۱ء میں گوا سے ایک اور وفد بھیجا گیا' جو ایک سال قیام کے بعد واپس لوٹ گیا۔ اکبر نے ایک بار پھر گوا کے حکمرانوں سے علماء بھیجنے کی درخواست کی۔ چنانچہ اس بار جیروم ژیویر' عمانویل پنیرو اور بینیڈکٹ گوئز نامی پادری ۱۵۹۵ء میں لاہور پہنچے' جہاں ان دنوں اکبر قیام پذیر تھا۔ پادریوں کا یہ وفد آخری وقت تک اکبر کے ساتھ رہا۔ ان لوگوں کو عبادت خانے کی بحثوں میں حصہ لینے کے علاوہ عام تبلیغ کی اجازت بھی عطا کی گئی تھی اور انہوں نے مختلف شہروں میں گرجے بھی تعمیر کئے تھے۔ خود اکبر نے آگرہ کے گرجے میں ایک بار مذہبی رسوم میں شرکت کی تھی۔ ۷۵۔ یہ مسیحی علماء مغل شہزادوں کو بھی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ۷۶۔ مغل اعظم کی بے چین روح نے ان لوگوں کے حوالے سے بہت سے مسیحی عقائد قبول کئے۔ چنانچہ ملا عبدالقادر بدایونی بیان کرتا ہے کہ شہنشاہ نے بہت سے عقلی اعتقادات فرنگیوں سے اخذ کئے تھے۔

یہ متعصب مسیحی رہنما اکبر کے ذہنی تجسس کا فہم حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ ان میں سے بعض نے جو یادداشتیں مرتب کی ہیں' ان میں وہ جا بجا اس خوش فہمی کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں کہ شہنشاہ ہند عیسائی مذہب قبول کرنے والا ہے۔ جب یہ آرزو پوری نہ ہوئی تو انہوں نے الزام لگانا شروع کیا کہ اکبر نہ تو مسلمان ہے اور نہ ہی عیسائی۔ ۷۷۔ وہ محض لادین ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عیسائیت پر اکبر کے اعتراضات روایتی اسلامی اعتراضات تھے۔ وہ خاص طور پر نظریہ تثلیث کو ہدف تنقید بناتے ہوئے اسے ناقابل فہم قرار دیتا تھا۔

•

اکبر زرتشتی اور مسیحی علماء کے علاوہ جینی علماء سے بھی میل ملاپ رکھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے دور حکومت کے آغاز ہی سے اسے جینی علماء سے میل جول کے مواقع حاصل تھے۔ ۱۵۸۲ء کے بعد وہ گجرات کے تین جینی علما سے خاص طور پر متاثر ہوا تھا۔ ان میں سے ایک ہیراوجیا سوری تھے' جو ہندوستان میں جینی سربراہ تھے۔ ان کے افکار سے متاثر ہو کر اکبر نے بہت سے قیدیوں کو رہا کرنے کا حکم دیا۔ شکار پر پابندیاں لگائیں اور ان کے اکثر دنوں میں جانور ذبح کرنے کو ممنوع قرار دے دیا۔ اکبر نے ہیراوجیہ سوری کو "جگت گرو" کا خطاب بھی دیا تھا۔ ۷۸۔ ان کے علاوہ شانتی چندر اور بھانو چندر نامی جینی علما کی صحبت سے بھی مغل اعظم نے فیض حاصل کیا تھا۔ یہاں تک کہ وہ جین مت کی حقانیت کا قائل ہو گیا تھا۔ ۷۹۔ جینیوں کی خوشنودی حاصل کرنے کی خاطر دہلی کے شاہی دربار سے ۲۹/ فروری' ۱۵۹۰ء کو گجرات کے صوبیدار خان اعظم کے نام ایک فرمان جاری کیا گیا' جس میں اسے حکم دیا گیا تھا کہ وہ گجرات میں جینیوں کی مقدس عبادت گاہوں کے ساتھ کوئی تعرض نہ کرے۔ اس واقعہ کے دو سال بعد مغل اعظم نے "جگت گورو" کو اطلاع دی کہ "اس نے مالوہ' آگرہ' لاہور' ملتان اور گجرات کے صوبیداروں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے اپنے دائرہ اختیار میں واقع ں کے مندر قبضہ اغیار سے نکال کر جینیوں کے حوالے کریں۔ اکبر کی اس "جین نوازی" سے بعض جینی پنڈتوں کو اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ بادشاہ نے جین مت اختیار کر لیا ہے۔" ۸۰۔

فطری طور پر مغل اعظم کو زرتشتی' مسیحی اور جینی علماء کی نسبت ہندو دانشوروں سے میل جول کے زیادہ مواقع حاصل تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی کی شہادت تو یہ ہے کہ اکبر عنفوان شباب ہی سے ہندوؤں کی جانب مائل تھا۔ شاہی حرم کی ہندو رانیوں اور دربار کے ہندو امراء نے بھی شہنشاہ کو ہندو عقائد سے متعارف کرانے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ بدایونی نے اس سلسلے میں خاص طور پر مہیش داس بیربر کا ذکر کیا ہے' جس کا نام بقول مولانا آزاد "اکبر کے ساتھ اسی طرح آتا ہے' جیسے سکندر کے ساتھ ارسطو کا نام۔" ۸۱۔ مہیش داس بیربر کے علاوہ دیوی برہمن اور پرکھوتم جیسے ہندو دانشوروں کا ذکر بھی مورخین نے کیا ہے جو مغل اعظم کو ہندو فلسفے اور مذہب کے بارے میں تعلیم دیا کرتے تھے۔ یہ بات بھی مشہور ہے کہ اکبر رات کے اندھیرے میں "کچھ خاص آدمی اپنے ساتھ لے کر جوگیوں کی

صحبت میں جایا کرتا تھا اور ان سے حقیقت اور معرفت اور اعتقادات اور شغل اور مراقبہ اور سلوک اور کیمیا اور سیمیا اور ایمیا سیکھا کرتا تھا۔" ۸۲۔ بعض برہمنوں نے اکبر کو رام اور کرشن کی طرح پرمیشور کا اوتار قرار دیا تھا۔ ۸۳۔

ہندو دانشوروں سے متاثر ہو کر اکبر نے ان کے کئی عقائد اور رسوم اختیار کر لی تھیں۔ اس سلسلے میں دو عقیدے خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے ایک تناسخ کا عقیدہ ہے' جسے اکبر نے پوری طرح قبول کر لیا تھا۔ ابوالفضل نے اس سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ اعمال کا نتیجہ صرف تناسخ کے تصور کے درست ہونے کی صورت میں ہی مل سکتا ہے۔ ۸۴۔ اکبری عہد میں تناسخ کے عقیدہ کی وضاحت کے لئے کئی رسالے بھی لکھے گئے تھے۔ ۸۵۔ اس زمانے کے بعض صوفی بھی اس عقیدے پر یقین رکھتے تھے۔ دوسرا اہم عقیدہ گائے کے تقدس سے تعلق رکھتا ہے۔ اکبر نے نہ صرف گاؤ کشی پر پابندی عائد کر دی تھی۔ ۸۶۔ بلکہ وہ ہندوؤں کی طرح گائے کے دیکھنے کو باعث سعادت بھی تصور کرتا تھا۔ ۸۷۔ اس کے دربار اور محل میں بہت سی ہندو رسوم سرکاری طور پر منائی جاتی تھیں۔ مندروں کی تعمیر کی عام اجازت دے دی گئی تھی' اور غیر مسلموں کی اجتماعی عبادت پر سے تمام پابندیاں ہٹا لی گئی تھیں۔ یاترا ٹیکس بھی ختم کر دیئے گئے تھے۔ اس کے علاوہ اکبر نے جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کا رواج بھی ختم کر دیا۔ ماضی میں ان لوگوں کو عام طور پر جبراً مسلمان بنا لیا جاتا تھا۔ اب ایسے تمام لوگوں کو اپنا آبائی مذہب اختیار کر لینے کی اجازت دے دی گئی' جنہیں جبرا مسلمان بنایا گیا تھا۔

ان باتوں کے پیش نظر بعض سادہ دل ہندو یہ سمجھنے لگے کہ اکبر ہندو ہو گیا ہے۔ ۸۸۔ تاہم ذاتی طور پر وہ ابھی تک تشکیک پسندی کا شکار تھا۔ البتہ اس حکمت عملی کے نتیجے میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ "ہم قوم اور غیر قوم کا فرق اصلاً نہ رہا۔ سپہ داری اور ملک داری کے جلیل القدر عہدے ترکوں کے برابر ہندوؤں کو ملنے لگے۔ دربار کی صف میں ایک ہندو ایک مسلمان' دو مسلمان دو ہندو برابر نظر آنے لگے۔ راجپوتوں کی محبت ان کی ہر بات کو بلکہ ریت' رسوم اور لباس کو بھی اس کی آنکھوں میں خوشنما دکھانے لگی۔ چغے اور عمامے کو اتار کر جامہ اور کھڑکی دار پگڑی اختیار کر لی۔ داڑھی کو رخصت کر دیا۔ تخت کو چھوڑ کر سنگھاسن پر بیٹھنے اور ہاتھی پر چڑھنے لگا۔ فرش فروش سواریاں اور دربار کے سامان آرائش

سب ہندوانے ہو گئے۔ ہندو اور ہندوستانی لوگ ہر وقت خدمت گزاری میں حاضر۔ جب بادشاہ کا یہ رنگ ہوا تو اراکین و امراء ایرانی و تورانی سب کا وہی لباس، دربار اور پان کی گلوری اس کا لازمی سنگار ہو گیا۔ ترکوں کا دربار اندر سبھا کا تماشا تھا۔" ۸۹۔

ان تمام باتوں کے باوجود مغل اعظم ابھی تک روحانی بے چینی کا شکار تھا اور اس کے شکوک و شبہات ہنوز باقی تھے۔ مختلف مذاہب کے ارباب علم و دانش سے میل ملاپ بھی اس کی تشکیک پسندی کی نفی نہیں کر سکا تھا۔ یہاں تک کہ اس کا روحانی بحران شدید تر ہوتا چلا گیا۔ اسی حالت میں وہ مئی ۱۵۷۸ء میں ایک ایسے ذہنی تجربے سے دوچار ہوا تھا، جسے مذہبی واردے کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ تجربہ شکار کی ایک مہم کے دوران نندنہ کے قریب ایک ویرانے میں پیش آیا تھا۔ ۹۰۔ اسی سال اکتوبر میں اکبر نے عبادت خانے کی مذہبی بحثوں کو از سر نو شروع کیا تھا۔

یہ مذہبی اور ایمانی مباحثے لاحاصل تھے۔ ابوالفضل کے بقول اکبر جملہ مذاہب کی اچھائیوں کو جذب کرنا چاہتا تھا۔ مگر ان مباحثوں میں حصہ لینے والے علماء کسی ایک بات پر بھی متفق الرائے نہیں ہو سکتے تھے۔ بالآخر ۱۵۷۹ء میں اکبر نے اس معاملے کو اپنے ہاتھ میں لینے کا فیصلہ کیا۔ اس کا اظہار ایک محضرنامے کی صورت میں ہوا، جس کا مسودہ شیخ مبارک نے تیار کیا تھا۔ ۹۱۔ جو ایک سابق مہدوی عقلیت پرست تھا۔ شیخ مبارک خود بھی مذہبی صداقت کی جستجو کے شدید جذبے سے بہرہ ور تھا۔ اس جستجو میں اس نے گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا تھا۔ اس نے مختلف مذہبی اور فلسفیانہ نظامات کا بغور مطالعہ کیا تھا اور اپنی "آزاد خیالی کی بنا پر راسخ الاعتقاد حلقوں کے زیر عتاب بھی رہ چکا تھا۔

جب اکبر نے قدامت پرست علماء کے اقتدار سے مکمل طور پر نجات حاصل کرنے کی کوشش کی، تو اس نے اس سلسلے میں شیخ مبارک سے رجوع کیا۔ جس نے یہ فیصلہ دیا کہ ہر امام عادل مجتہدین سے زیادہ فضیلت کا حامل ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ مسائل مختلف فیہ میں مرجوع روایت کو اختیار کرے، تو جائز ہے۔ ۹۲۔ شیخ مبارک کے تیار کردہ محضرنامے پر اکبری دربار کے مذہبی امور کے تمام ذمے دار افراد نے دستخط کیے تھے۔ ان میں مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری، شیخ عبدالنبی، قاضی جلال الدین، قاضی خان بدخشی اور میراں صدر جہاں وغیرہ شامل تھے۔ ۹۳۔ اس کے ساتھ ہی مغل اعظم کی مطلق العنانیت کی حدود

مادی حلقے سے روحانی معاملات تک وسیع ہو گئیں۔

رجعت پسند عناصر پر اس عظیم فتح کے بعد عبادت خانے کے مباحثے بند کر دیے گئے۔ اس کی بجائے اب اکبر نے اپنے ذہنی تجسس کی تسکین کے لئے چالیس منتخب افراد کا ایک حلقہ ترتیب دیا۔ یہ روشن خیال لوگ سیاسی وفاداری کے ناطے سے بھی آپس میں منسلک تھے۔ ۹۴۔ محضرنامے کے بعد جب علما کی قوت بالکل ختم ہو گئی تو اکبر نے ان کے ساتھ سختی سے پیش آنا شروع کر دیا۔ بہت سے تنگ نظر علما کو دربار سے خارج کر دیا گیا۔ راسخ الاعتقاد بدایونی نے اس زمانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جب یہ فتویٰ تیار ہو گیا تو پھر اکبر کا اجتہاد شروع ہوا۔ کسی کو مقابلہ کی تاب نہ رہی۔ احکام شریعت میں جو چاہا کرنے لگا۔" ۹۵۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ "جب مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی چلے گئے' تب اکبر نے اور نئی نئی بے دینی کی باتیں نکالیں۔ قرآن کو مخلوق بتایا۔ پیغمبروں پر وحی آنے کو محال سمجھا۔ نبوت اور امامت میں طرح طرح کے شک پیدا کئے اور جن اور ملائک اور معجزوں اور کرامتوں وغیرہ کا صاف انکار کیا اور قرآن کے تواتر اور اس کی کلامیت میں بھی کلام ہوا اور بعد بدن کی خرابی کے کسی روح کا باقی رہنا اور اس پر ثواب اور عذاب ہونا غیر ممکن سمجھا۔" ۹۶۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے اس دور کے حالات کی مزید تفصیل بھی دی ہے' جو مغل اعظم کے ذہنی ارتقا کے اس مرحلے کی دلچسپ تصویر پیش کرتی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اکبر نے ایسی شراب فراہم کرنے کے لئے مے خانہ بنوایا جس کے اجزاء میں سور کا گوشت شامل ہوتا تھا۔ ۹۷۔ جنابت کا غسل موقوف کر دیا گیا۔ ۹۸۔ مذہب اسلام کے مقابلے پر سور اور کتے کی تعظیم شروع کی اور ان کی نجاست سے انکار کیا۔ ہر صبح کو قلعہ کے اندر اور باہر کتے اور سور چھوڑ دیا کرتے تھے۔ اکبر ان کو دیکھنا عبادت سمجھتا تھا اور ہندوؤں نے یہ سکھایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے جو دس صورتوں میں حلول کیا ہے' ان میں سے ایک سور بھی ہے۔" ۹۹۔ اکبر نہ صرف حضرت محمدؐ کی رسالت سے منکر ہو گیا بلکہ محمدؐ' احمدؐ اور مصطفیٰؐ وغیرہ ناموں کا سننا بھی اس پر گراں گزرتا تھا۔ ۱۰۰۔ قلعہ کے اندر لا الہ الا اللہ خلیفۃ اکبر کے کلمے کو اسلامی کلمے کی جگہ پڑھنے کا حکم صادر کیا گیا۔ ۱۰۱۔ رسول خداؐ کی شادیوں پر اعتراض کیا جانے لگا۔ ۱۰۲۔ مختصر یہ کہ "جتنے عقائد اسلامیہ اصولی اور فروع کے ہیں' سب میں

تمسخر اور استہزا شروع کیا۔"۱۰۳

بدایونی نے حالات کی جو تصویر پیش کی ہے' اسے مکمل طور پر درست سمجھنا دشوار ہے۔ وہ تنگ نظر مذہبی جنونی تھا اور ان لوگوں سے بہت زیادہ حسد بھی رکھتا تھا' جو اکبر کی مذہبی حکمت عملی کے عام طور پر ذمے دار سمجھے جاتے تھے۔ اس کے باوجود اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس دور میں اکبر کے مذہبی خیالات راسخ الاعتقادی سے اس قدر ہٹ چکے تھے کہ پرانے خیال کے علماء انہیں کسی طور بھی قبول نہیں کر سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض موقع پرست امراء کے تعاون سے مقابلے پر اتر آئے۔ اکبر کے مذہبی خیالات کے خلاف ردعمل کا ایک اہم مظہر شیعہ عالم محمد یزدی کا ایک فتویٰ ہے' جس کی رو سے انہوں نے اکبر کو کافر قرار دیتے ہوئے اس کی حکومت کے خلاف بغاوت کو مذہبی طور پر جائز قرار دیا تھا۔ ۱۰۴ بنگال کے علماء میں سے میر یعقوب اور قاضی برنی نے ان کی تائید کی۔ پنجاب کے علماء بھی آگے بڑھے اور شہنشاہ کی مذہبی حکمت عملی پر کڑی تنقید کی۔ اس کے بعد بنگال اور بہار میں بغاوت پھوٹ پڑی اور مرزا حکیم نے بھی ۱۵۸۱ء میں بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا۔ اگرچہ اکبر نے جلد ہی ان واقعات پر قابو پا لیا۔ لیکن وہ اپنے مذہبی خیالات کے اظہار میں کچھ عرصے کے لئے محتاط ہو گیا۔

احتیاط کی مدت زیادہ طویل نہیں تھی۔ کچھ ہی عرصہ بعد اکبر پھر اپنی راہ پر واپس آ گیا۔ مسلم برصغیر کی مذہبی تاریخ میں ۱۵۸۲ء کا سال بہت اہم ہے جب کہ اکبر نے اپنے اس مذہبی ضابطے کا اعلان کیا' جسے عام طور پر "دین الٰہی" کا عنوان دیا جاتا ہے۔ یہ ضابطہ اصل میں اہل ہند کی مذہبی راہنمائی کی ذمہ داری حاصل کرنے کی کوششوں کا منطقی نتیجہ تھا۔ محضرنامے کی صورت میں اس کا اظہار پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس مذہبی ضابطے کی بابت مختلف مبصرین مختلف رائے رکھتے ہیں۔ پروفیسر محمد اسلم اسے ایک باقاعدہ مذہب قرار دیتے ہیں۔ ۱۰۵ مکھن لال رائے چوہدری کے نزدیک یہ محض ایک نئے صوفیانہ نظام کا اعلان تھا۔ ۱۰۶ جب کہ سمتھ نے اسے مغل اعظم کی حماقت کا شاہکار ٹھہرایا ہے۔ ۱۰۷ یہ تمام آراء موضوعی ماہیت کی حامل ہیں۔ اصل یہ ہے کہ اس بارے میں صریح معروضی فیصلہ ازحد دشوار ہے۔ اس کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ سولہویں صدی کے برصغیر میں "دین الٰہی" کا اجرا کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں تھا۔ جہاں تک اس کی فکری اساس کا تعلق ہے یہ

آزاد خیال صوفیا اور بھگتی تحریک کے پھیلائے ہوئے افکار سے اخذ شدہ تھا۔ تاہم اس کی عملی صورت پست سوچ کی نشاندہی کرتی ہے۔ چونکہ زیادہ تر اصرار اس کے عملی پہلو پر کیا گیا تھا' اس لئے یہ احکامات اور رسوم کا مضحکہ خیز مجموعہ بن کر رہ گیا تھا۔ تاہم اسے مکمل مذہب قرار دینا مبالغہ آرائی اور عقیدہ پرستانہ تعصب کا نتیجہ ہے۔

دین الٰہی کی اساس وحدت الوجود کے فلسفے پر رکھی گئی تھی۔ اس زمانے میں یہ فلسفہ دانش وردں' صوفیوں اور سادھوؤں کی خانقاہوں سے نکل کر شاہی ایوانوں تک پہنچ چکا تھا۔ اکبر کے بہت سے درباری ارباب دانش اس کے قائل تھے۔ ان میں شیخ امان اللہ پانی پتی اور تاج الدین خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان ہی لوگوں کے ذریعے اکبر اس فلسفے سے روشناس ہوا تھا۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے شعوری طور پر اس فلسفے کے حوالے سے اپنے مذہبی خیالات مرتب کئے تھے' تاہم کم از کم حسی سطح پر اکبر کے ہاں اس فلسفے کے اثرات واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ دین الٰہی کے اجراء میں سولہویں صدی کے اس مقبول عام تصور نے بھی نمایاں کردار ادا کیا تھا کہ حضرت محمدؐ کی نبوت کا دور ہزار سال تک محیط تھا اور یہ کہ اب وہ ختم ہو رہا ہے۔ اس تصور نے برصغیر کی مسلم مذہبی سرگرمیوں میں بہت اضافہ کر دیا تھا۔ اس کے حوالے سے کئی ایک مہدی' مجدد' یہاں تک کہ نبوت کے دعویدار بھی پیدا ہو گئے تھے۔

مغل اعظم کے سلسلے میں یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ وہ بنیادی طور پر ایک کامیاب حکمران تھا۔ جس نے پے در پے فتوحات حاصل کر کے ایک معمولی ریاست کو وسیع سلطنت میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس کی انتظامی اور سماجی اصلاحات نے برصغیر کی صورت حال میں دور رس تبدیلیاں پیدا کر دی تھیں۔ اس کی زیادہ تر توجہ امور سلطنت پر ہی مرکوز رہتی تھی۔ مابعدالطبیعیاتی اور فکری مسائل ثانوی اہمیت رکھتے تھے۔ ان مسائل میں اس کی دلچسپی اس کے متشکک ذہن کا نتیجہ تھی۔ تشکیک پسندی نے اسے آزاد خیالی اور وسعت نظر سے بہرہ ور کیا تھا۔ اس لئے وہ کسی مذہب سے یکسوئی کے ساتھ وابستگی اختیار نہ کر سکا۔ اس کا انجام بھی تشکیک پسندی ہی کی حالت میں ہوا۔

حوالہ جات

1۔ J.Spencer Trimingham, The Sufi Order in Islam, pp 267-268.

2۔ غلام سرور لاہوری' خزینۃ الاصفیا' ج ۲' ص ۲۷

3۔ پروفیسر ڈاکٹر این۔ بی۔ جی۔ قاضی' حضرت لال شہباز قلندر' اردو ترجمہ از عطیہ اسدی' ص ۱۳۔ اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

4۔ Jethmal Parsram Gulraj, Sind and its Sufies pp. 88 89

5۔ مآثرالکرام' ج ۱' ص ص ۲۸۵۔۲۸۷

6۔ پروفیسر ڈاکٹر این۔ بی۔ جی۔ قاضی' حضرت لال شہباز قلندر' ص ص ' ۶۰۔۶۱

7۔ غلام سرور لاہوری' خزینۃ الاصفیا' ج ۲' ص ۳۸۔

8۔ Aziz Ahmad, Muslim Culture in the Indian Environment, p.156

9۔ حمید الدین' شرف المناقب' اردو ترجمہ از لال چند جی داس' خلیق ناقد' ص ۲ : اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔

10۔ اقبال صلاح الدین' حضرت بو علی قلندر' ص ص ۳۰۔۳۲

11۔ حمید الدین' شرف المناقب' ص ۱۵

12۔ بحوالہ میمن عبدالمجید سندھی' شہباز قلندر : سیرت و سوانح اردو ترجمہ از معرفت بی' ص ۳۰

13۔ Abu i Fadl, Ain i Akbari, English Translation by jarrett,III,p 422

14۔ Ibid.,III, p.373

15۔ John A Subhan Sufism, its Saints and Shrines p 302

16۔ Aziz Ahmad, Muslim Culture in the Indian Environment, p 162

17۔ مولوی ضیاء الدین دانشمند' حضرت پیر روشان اور فرقہ روشانی' معارف ج ۱۹' ش ۶' جون ۱۹۲۷ء' ص ۴۳۲

18۔ شیخ محمد اکرم' رود کوثر' ص ۵۸

19۔ صباح الدین عبدالرحمان' تذکرہ اولیائے کرام' ص ۱۶۸

20۔ حامد بن فضل اللہ جمالی' سیرالعارفین' ص ۱۸۰

21۔ خواجہ فخر الدین عراقی شیخ شہاب الدین سہروردی کے بھانجے تھے۔ سیر و سیاحت کے دوران

ملتان بھی آئے تھے' جہاں وہ شیخ بہاؤ الدین زکریا سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ نے اپنی صاحب زادی بھی ان کے نکاح میں دی تھی۔

۲۲۔ حامد بن فضل اللہ جمالی' سیرالعارفین' ص ۱۵۲

۲۳۔ خلیق احمد نظامی' تاریخ مقالات' ص ۲۳

۲۴۔ داراشکوہ' سفینۃ الاولیا' اردو ترجمہ از محمد علی لطفی' ص ۱۳۷

۲۵۔ اعجاز الحق قدوسی' شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات' ص ۳۷

۲۶۔ اعجاز الحق قدوسی' شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات' ص ۲۳۷

۲۷۔ ایضاً' ص ۲۳۸

۲۸۔ ایضاً' ص ۲۳۹

۲۹۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی' مکتوبات' ص ۲۰۵۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ شیخ گنگوہی کا یہ رویہ اس واقعہ کے باوجود قائم رہا تھا کہ انہیں اپنی زندگی میں غیر مسلموں کے ہاتھوں اپنا گھر بار چھوڑنا پڑا تھا۔ وہ قصبہ رودلی کے رہنے والے تھے' جس پر ہندوؤں کے غلبے کی بنا پر انہیں ۹۱-۱۴۹۰ء میں شاہ آباد کی جانب مجبوراً ہجرت کرنی پڑی تھی۔ دیکھیے شیخ زین الدین' لطائف قدوسی' ص ۳۱۔

شیخ گنگوہی کے علاوہ اس زمانے میں شیخ امان اللہ پانی پتی بھی فلسفہ وحدت الوجود کے بڑے مداح تھے۔ بقول صاحب گلزار ابرار "وحدت الوجود کے بارے میں آپ کی تحقیقات سے شیخ محی الدین ابن عربی کا زمانہ یاد آتا تھا۔ فصوص اور فتوحات وغیرہ کتب صوفیہ کی تمام مشکلات باآسانی بیان فرمایا کرتے تھے۔" (بحوالہ خلیق احمد نظامی' تاریخی مقالات)

۳۰۔ مورخ عبداللہ سلطان بہلول لودھی کے بارے میں لکھتا ہے کہ "ظاہر میں شریعت سے آراستہ تھا اور اس کی متابعت میں بڑی کوشش کرتا تھا۔ احوال سلوک میں شریعت کے راستہ پر چلتا تھا اور شریعت کے خلاف کسی کام پر ہاتھ نہیں ڈالتا تھا۔" (تاریخ داودی ص ۱۰) محمد قاسم نے علماء کے ساتھ اس سلطان کے قریبی تعلقات کا ذکر کیا ہے (دیکھیے : تاریخ فرشتہ ج ا' ص ۹۰) سلطان بہلول لودھی کا جانشین سلطان سکندر لودھی شراب اور موسیقی کا رسیا ہونے کے باوجود "اسلام میں تعصب اس حد تک رکھتا تھا کہ سرحد افراط تک پہنچ گیا تھا۔"

(نظام الدین' طبقات اکبری' ج ا' ص ۳۵۵)

۳۱۔ Imperial Gazetteer of India, Vol II, p 289

۳۲۔ Aziz Ahmad, Muslim Culture in the Indian Environment

۳۳۔ ٹی ڈبلیو۔ آرنلڈ' دعوت اسلام' اردو ترجمہ از ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ' ص ۲۷۳

۳۴۔ مولوی یقین خان نیازی' سکندر لودھی اور اس کے عہد کے بعض فارسی مصنفین' اورینٹل کالج میگزین' ج ۹' عدد ۳' عدد مسلسل ۳۳' مئی ۱۹۳۳ء ص ۳۵

۳۵۔ بعض مورخین نے جن میں ویبر خاص طور پر قابل ذکر ہے' بھگتی تحریک کو ہند پر مسیحی اثرات کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ وہ اس کا سلسلہ ہند کے جنوب مغربی ساحل پر عیسائیوں کی چند چھوٹی بستیوں سے ملاتے ہیں اور ہندوستان میں مسیحی اولیا کے سفروں کی روایات کا ذکر کرتے ہیں۔ بلاشبہ ہند کے جنوب مغربی ساحل پر عیسائیوں کی بستیاں موجود تھیں' تاہم انہیں اتنی بڑی تحریک کا منبع قرار دینا غیر معقول فیصلہ ہے۔ مسیحی اولیا کے سفر محض روایات ہیں۔ جن کا کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں۔ اگرچہ گیتا اور نئے عہد نامے کی تعلیمات میں کہیں کہیں مشابہت موجود ہے' مگر یہ ایک دوسرے کے اثر کی بجائے انسان کے مذہبی فکر کے ارتقا کے خاص مرحلوں کے درمیان مشابہت کا نتیجہ ہے۔

۳۶۔ S.N. Ioeger, The life and Teachings of Shri Ramanj, p.263

۳۷۔ Dr. Tara Chand, The Influence of Islam on Indian Culture, p.143

۳۸۔ J.N. Farquhar, Outline of the Religious Literature of India, p.323.

۴۰۔ Yusuf Hussain, Glimpses of Medieval Indian Culture, p.14

۴۱۔ ابوالفضل' آئین اکبری' ج ۲' ص ۱۳۵

۴۲۔ Dr. Tara Chand, The Influence of Islam on Indian Culture, p. 163

۴۳۔ بہت سے لوگ بھگت کبیر کو بلند مرتبہ صوفی کا درجہ دیتے ہیں۔ صاحب تذکرہ اولیائے ہند انہیں شیخ کبیر جولاہا قدس سرہ کے نام سے یاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ "حضرت تقی سروردی کے خلیفہ تھے اور مشاہیر زمانہ سے ہوئے ہیں۔ اپنی ولایت کو طریقہ ملامتیہ میں چھپایا تھا اور تمام موحدان وقت سے ممتاز تھے۔ چند روز امانند بیراگی کی خدمت میں رہ کر فن شاعری زبان ہندی میں حاصل کیا۔ زبان ہندی میں پہلے معرفت انہوں نے بیان کی۔ ان کی تقلید گورو نانک نے کی۔"

(بحوالہ شیخ محمد اکرام' آب کوثر' ص ۴۶۵)

۴۴۔ اپنے ایک گیت میں بھگت کبیر کہتے ہیں کہ اچھے شہسوار وہی ہیں جو وید اور قرآن دونوں سے دور رہتے ہیں۔ دیکھئے

Ram Chandra Boss, Hindu Philosophy, p.317

۴۵۔ اس باب میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اصل مسئلہ خدا تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ چونکہ ہندوؤں اور مسلمانوں نے یکساں طور پر اسے پا لیا ہے' لہٰذا تمام امتیازات مٹ گئے ہیں۔ دیکھئے: Rabinderanath Tagore, Songs of Kalia, pp.45-46.

۴۶۔ J N. Farquhar, The Vernacular Religious Poetry of India. p 603

۴۷۔ گوری سرن لال سریواستو' بھگتی تحریک کے ممتاز شعرا' نگار پاکستان ج ۴۵' ش ۳-۴' مارچ- اپریل ۱۹۶۶ء' ص ۳۳

۴۸۔ ہندوستان کی قدیم مذہبی کتب میں اہل پنجاب کی آزاد خیالی کے بارے میں دلچسپ آرا ملتی ہیں۔ چنانچہ "مہا بھارت" کے مصنفوں نے انہیں "نیکی کے باغی" قرار دیا تھا (۲۱۱-۹۳-۶-۷)

اور یہ حکم دیا تھا کہ کوئی آریہ وہاں دو دن سے زیادہ قیام نہ کرے (۲۲۱-۴۴-۳۱-۳۲) اسی طرح دھرم سوتر (۱۰۱' ۲' ۱۴) میں یہ حکم درج ہے کہ پنجاب میں سے گزرنے والے کو روحانی پاکیزگی کی بازیافت کی خاطر قربانی دینی چاہیے۔ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ پنجاب میں مرتب ہونے والا رگ وید دیگر ویدوں اور اپنشدوں کی نسبت موضوعیت سے زیادہ معروضیت کی جانب رجحان ظاہر کرتا ہے۔

۴۹۔ سبط حسن' پاکستان میں تہذیب کا ارتقا' ص ۲۲۳

۵۰۔ بھگتی تحریک کے اکثر دانشور خدا کی وحدانیت پر یقین رکھتے تھے۔ بقول بشیر احمد ڈار یہ نقطہ نظر جو انہوں نے ہندو فکر یعنی ویدانت کے خلاف پیش کیا اس حقیقت کا بہترین اظہار ہے کہ وہ کس حد تک اسلام سے متاثر تھے۔ دیکھئے۔ بشیر احمد ڈار' بھگتی تحریک اور اسلام' ثقافت' ج ۶' ش ۴' اپریل ۱۹۵۸ء' ص ۳۱

۵۱۔ G T Garrat (ed) The Legacy of India, p 291

۵۲۔ W H Mcleod, Guru Nanak and the Sikh Religion, p 161

۵۳۔ Ibid p 160

۵۴۔ عبدالمجید سالک' مسلم ثقافت ہندوستان میں' ص ۵۱۹

اس سلسلے میں اے ایمان امرتسری لکھتے ہیں کہ جہاں تک گورونانک کی "تعلیم اور زندگی" کا تعلق ہے' اس سے یہ بات واضح ہے کہ ان کے دل میں اسلام اور مسلمانوں سے خاص محبت تھی اور جو شخص بھی خالی الذہن ہو کر باباجی کے کلام اور سوانح حالات کا مطالعہ کرتا ہے وہ اس حقیقت کو تسلیم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ باباجی کو دینی مقتدا سے خاص لگاؤ تھا۔

مسلمانوں سے تعلقات قائم کرنے میں ایک لذت محسوس ہوتی تھی۔" دیکھئے ان کا مقالہ گورو نانک اور اسلام' ثقافت' ج ۵' ش ۲' اگست ۱۹۵۷ء' ص ۵۰

۵۵۔ G T Garratt, (Ed) The Legacy of India, p.291

۵۶۔ Yusuf Hussain, Glimpses of Medieval Indian Culture, pp.27-28.

۵۷۔ Maru Solaha, 2(6).

"جنم ساکھی" میں گورو نانک کی شیخ عبدالرحمان سے ملاقات کا حال قلمبند کیا گیا ہے۔ شیخ کے اس سوال کے جواب میں کہ آیا وہ ہندو ہیں یا مسلمان؟ گورو نے یہ جواب دیا کہ "نہ ہم ہندو نہ مسلمان' دونوں بیچ رہے شیطان' جنم ساکھی مکمل اردو' باہتمام لالہ رامناتھ' ص ۹۸

۵۸۔ گورو نانک کی جنم ساکھی میں ان کا اپنے ایک مسلمان رفیق مردانہ کے ساتھ مکہ جانے کا ذکر ملتا ہے۔ اگر یہ امر واقعہ نہ ہو' تب بھی اس مقدس شہر کی زیارت کے تصور پر ان کا تبصرہ دلچسپ ہے۔ اس داستان کے مطابق وہ مکہ جا کر شہر سے باہر مقیم رہے اور مردانہ مقدس مقامات کی زیارت کرنے چلا گیا۔ واپسی پر اس نے بتایا کہ یہاں لوگ ایک سیاہ پتھر کو چومتے اور سجدہ کرتے ہیں۔ یہ ذکر کرتے ہوئے مردانے نے گورو نانک سے پوچھا "یہ لوگ بت پرستی کو بہت برا مانتے ہیں لیکن یہاں سے پتھر کو دور کیوں نہیں کرتے۔ اور ہندو کو کافر کہتے ہیں۔" گورو نانک نے جواب دیا "یہ خود ہی کافر ہیں' کیونکہ اپنی غلطیوں کو دور نہیں کرتے" دیکھئے: "جنم ساکھی مکمل اردو' باہتمام لالہ رامناتھ' ص ۷۳

۵۹۔ Macaculiffe, The sikh Religion, Vol I, p.190

۶۰۔ Khazan Singh The History and Philosophy of Sikhism, Vol. II, p 339

۶۱۔ اس سلسلے میں اس وصیت نامہ کا مطالعہ دلچسپ ہو گا' جسے ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے بانی ظہیر الدین بابر نے اپنے جانشین ہمایوں کے لئے مرتب کرایا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ "فرزند من ہندوستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے تمہیں اس ملک کا بادشاہ بنایا ہے۔ اپنی بادشاہی میں تمہیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہئے۔ (۱) تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دو اور لوگوں کے مذہبی جذبات اور مذہبی رسوم کا خیال رکھتے ہوئے رو رعایت کے بغیر سب لوگوں کے ساتھ پورا انصاف کرو۔ (۲) گاؤ کشی سے بالخصوص پرہیز کرو تاکہ اس سے تمہیں لوگوں کے دل میں جگہ مل جائے اور اس طرح وہ احسان اور شکریے کی زنجیر سے تمہارے مطیع ہو جائیں (۳) تمہیں کسی قوم کی عبادت

گاہ مسمار نہیں کرنی چاہئے اور ہمیشہ سب سے پورا انصاف کرنا چاہئے تاکہ بادشاہ اور رعیت کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن و امان رہے۔ (۴) اسلام کی اشاعت ظلم و ستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف و احسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی۔ (۵) شیعہ سنی اختلافات کو ہمیشہ نظر انداز کرتے رہو کیونکہ ان سے اسلام کمزور ہو جائے گا (۶) اپنی رعیت کی مختلف خصوصیات کو سال کے مختلف موسم سمجھو تاکہ حکومت بیماری اور ضعف سے محفوظ رہ سکے" (بحوالہ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، ص ۲۳)

۶۲۔ محمد سرور، مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۲۲۵

۶۳۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۶۴۔ محمد سرور، حضرت امام ربانی کی تجدیدی دعوت، الرحیم، ج ۱، ش ۸، جنوری ۱۹۶۴ء، ص ۶

۶۵۔ Aziz Ahmad, The Intellectual History of Islam in India, p.29

۶۶۔ مولانا محمد حسین آزاد، دربار اکبری، ص ۴۴

۶۷۔ Sri Ram Sharma, The Religions Policy of the Moghul Emperors, pp. 13-14.

۶۸۔ ابوالفضل، اکبر نامہ، انگریزی ترجمہ از ایچ بیورج، ج ۲، ص ۲۳۶

۶۹۔ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، اردو ترجمہ از مولوی احتشام الدین، ص ص ۲۳۰۔۲۲۴: اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۷۰۔ ڈاکٹر شبیر احمد، ابوالفضل اور شیخ مبارک (انگریزی)، اورینٹل کالج میگزین ج ۲۹، عدد ۲، عدد مسلسل ۱۰۸، مئی ۱۹۵۳ء، ص ۲

۷۱۔ Emmy Wellesz, Akbar's Religions Thought Reflected in Moghul Paintings, p.15.

۷۲۔ ابوالفضل، آئین اکبری، ج ۳، ص ۳۰۳

۷۳۔ ایضاً، ج ۱، ص ۴۸

۷۴۔ ایضاً، ص ۴۷

۷۵۔ Jarric Pierec, Akbar and the Jesuits, p.25.

۷۶۔ Ibid.

۷۷۔ Sir Edward Maclagan, The Jesuits and the Great Moghul, p.34.

۷۸۔ پروفیسر محمد اسلم' دین الٰہی اور اس کا پس منظر' ص ۱۵۳

۷۹۔ ایضاً' ص ۱۵۵

۸۰۔ ایضاً' ص ص ۱۵۵۔۱۵۶

۸۱۔ مولانا محمد حسین آزاد' دربار اکبری' ص ۳۴۳

۸۲۔ ملا عبدالقادر بدایونی' منتخب التواریخ' ص ۳۵۴

۸۳۔ ایضاً' ص ۳۵۵

۸۴۔ ابوالفضل' آئین اکبری' ج ۳' ص ۳۰۳

۸۵۔ مولانا محمد حسین آزاد' دربار اکبری' ص ۸۶

۸۶۔ ابوالفضل' آئین اکبری' ج ا' ص ۳۴۹

۸۷۔ ایضاً' ص ۱۹۵

۸۸۔ اس سلسلے میں ایک ہندو مصنف کی رائے بہت دلچسپ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اکبر "ایک برہمن کا بھگت تھا۔ تناسخ کا قائل تھا۔ روزانہ گیتا سنتا تھا۔ غرضیکہ اس کے خون کے قطرے قطرے میں ہندو پن کا جذبہ صحیح طور پر سما چکا تھا۔" چھیدی رام علیم' شہنشاہ اکبر اور ہندو دھرم' ص ۱۹ اس کے بعد یہی مصنف ہندو علماء پر کڑی تنقید کرتا ہے کہ انہوں نے اکبر کو "شدھ" کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

۸۹۔ مولانا محمد حسین آزاد' دربار اکبری' ص ۷۷۔۷۸

۹۰۔ ایضاً' ص ۱۰۶

۹۱۔ ملا عبدالقادر بدایونی' منتخب التواریخ' ص ۲۳۷

اس محضر نامے کا جو مضمون بدایونی نے نقل کیا ہے۔ وہ یوں ہے کہ :

"مطلب ان امور کے درج کرنے سے یہ ہے کہ چونکہ بادشاہی عدل و انصاف اور سرپرستی کی بدولت ہندوستان آج کل امن و امان کا مرکز بنا ہوا ہے اور اس کی وجہ سے عوام و خاص خصوصاً ان صاحب علم و فضل علماء کا یہاں ان دنوں اجتماع ہو گیا ہے جو نجات کی راہوں کے رہنما ہیں اور اوتوالعلم والدرجات کے مصداق یہ لوگ عرب و عجم سے اس ملک میں تشریف لائے اور اس کو اپنا وطن بنا لیا ہے اور چونکہ جمہور علماء جو ہر قسم کے علوم میں کامل دستگاہ رکھتے ہیں اور عقلی و نقلی فنون کے ماہر ہیں اور ایمانداری اور انتہائی دیانت اور راست بازی کے ساتھ متصف ہیں۔ قرآن کی آیت اطیعوا اللہ فاطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (یعنی اطاعت کرو اللہ کی' اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحبان امر ہیں) اور صحیح

حدیثیں مثلاً یہ کہ خدا کے نزدیک قیامت کے دن سب سے زیادہ محبوب وہ امیر ہو گا جو عادل ہے' جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ ان کے سوا اور دوسرے دلائل عقلی و نقلی کی بنیاد پر یہ قرار دیتے ہیں اور فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ خدا کے نزدیک سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد کے مرتبہ سے زیادہ ہے اور بادشاہ جلال الدین اکبر غازی چونکہ بہت بڑے عادل' سب سے زیادہ عقل والے اور علم والے ہیں۔ اس بنا پر ایسے دینی مسائل جن میں مجتہدین باہم اختلاف رکھتے ہیں' اگر وہ (یعنی اکبر بادشاہ) اپنے ذہن ثاقب اور رائے صائب کی روشنی میں بنی آدم کی معاشی سہولتوں اور دنیاوی نظام کی آسانیوں کو مدنظر رکھ کر کسی ایک پہلو کو ترجیح دے کر اسی کو مسلک قرار دیں تو ایسی صورت میں بادشاہ کا یہ فیصلہ اتفاقی سمجھا جائے گا۔ اور عام مخلوق رعایا و برایا کے لئے اسی کی پابندی لازمی و لابدی ہو گی۔ اسی طرح اگر کوئی ایسی بات ہو جو قطعی نصوص کی مخالف نہ ہو اور دنیا والوں کو اس سے مدد ملتی ہو' بادشاہ اگر اس کے متعلق کوئی حکم صادر فرمائیں تو اس کا ماننا اور اس پر عمل کرنا بھی ہر شخص کے لئے لازم اور ضروری ہو گا اور اس کی مخالفت دنیوی بربادی اور آخروی مواخذہ کی مستوجب ہو گی۔"

اردو ترجمہ بحوالہ مولانا محمد میاں' علمائے ہند کا شاندار ماضی (زیر ادارت جمیلہ ہاشمی) ص ۱۲

۹۲۔ ملا عبدالقادر بدایونی' منتخب التواریخ' ص ۲۳۷

۹۳۔ بدایونی نے اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اکبر نے اکثر علماء سے زبردستی اس محضر نامے پر دستخط کروائے تھے۔ تاہم ان علماء کے کردار کے بارے میں خود اس مورخ نے جو کچھ لکھا ہے' اس کے پیش نظر یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی۔ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ اس واقعہ کے وقت کسی عالم پر بھی شاہی عتاب نازل نہیں ہوا تھا۔ دیکھئے :

Sri Ram Sharma, The Religious Policy of the Moghul Emperors, p.33.

مولانا ابوالکلام اس محضر نامے کی بابت لکھتے ہیں کہ "اصلاً تو یہ بات صحیح تھی۔ فی الحقیقت خلیفہ وقت و ارباب حل و عقد اصحاب شوریٰ کو ہر عہد و دور میں حق اجتہاد حاصل ہے اور اسی کے سدباب نے تاریخ اسلام کے تمام مصائب کی بنیاد ڈالی۔ "تذکرہ" ص ۳۵۔ بدایونی کے برعکس ابوالفضل کہتا ہے کہ علماء اس محضر نامے پر دستخط کرنے کو بے تاب تھے لیکن خود اکبر اس معاملے کو ٹالتا رہا تھا۔ تاہم یہ امر تعجب انگیز ہے کہ اس نے اس سلسلے میں اپنے والد شیخ مبارک کا ذکر نہیں کیا۔

۹۴۔ Makhanlal Roychorudhury, The Din-i-Illahi p.291

۹۵۔ ملا عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، ص ۳۲۷
۹۶۔ ایضاً
۹۷۔ ایضاً، ص ۳۳۱
۹۸۔ ایضاً، ص ۳۴۳
۹۹۔ ایضاً
۱۰۰۔ ایضاً، ص ۳۴۸
۱۰۱۔ ایضاً، ص ۳۲۷
۱۰۲۔ ایضاً، ص ۳۴۵
۱۰۳۔ ایضاً، ص ۳۴۳
۱۰۴۔ The Cambridge History of India, Vol.IV, p.126.
۱۰۵۔ پروفیسر محمد اسلم، دین الٰہی اور اس کا پس منظر، ص ۱۸۹۔
۱۰۶۔ Makhanlal Roychoudhury, The Din-i-Illahi, p.306.
۱۰۷۔ Vicent A. Smith, The Great Moghul, p.222.

۳۔ احیائے دین کی تحریکوں کے بارے میں

(ا) شیخ شرف الدین یحییٰ منیری

برصغیر میں تصوف کی عام مقبولیت اور مقامی تہذیب کے دور رس اثرات کی بنا پر مسلم راسخ الاعتقادی کو ابتداء ہی سے واضح حاکمیت کے حصول میں ناکامی ہوئی تھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ راسخ الاعتقادی کے نمائندوں نے ہمیشہ کے لئے اپنی شکست تسلیم کر لی تھی۔ ظاہر ہے ایسے سماجی طبقات کی موجودگی میں جن کے مفادات عقیدہ پرستی سے وابستہ تھے، راسخ الاعتقاد قوتیں نہ صرف موجود رہی تھیں، بلکہ وہ اپنی تنظیم بھی کرتی رہی تھیں۔ انہیں وقتاً فوقتاً اپنی قوت کے مظاہرے کا موقع بھی ملتا رہتا تھا۔

برصغیر میں مسلم راسخ الاعتقادی کو فکری اساس فراہم کرنے والے نظریہ سازوں میں میں شیخ شرف الدین منیری کو اولیت حاصل ہے، جو ایک اعلیٰ درجے کے قیاسی مفکر اور عملی صوفی تھے۔ اگرچہ ان کے زمانے (۱۲۶۳ تا ۱۳۸۰ء) میں روشن خیالی اور دیگر اعتقادی کو وہ فروغ حاصل نہیں ہوا تھا، جو لودھی خاندان اور اکبر اعظم کے عہد حکومت میں ہوا، تاہم ان کی نشوونما کا وہ عمل شروع ہو چکا تھا۔ تصوف کے چشتیہ مکتبہ فکر کی مقبولیت معتدلانہ آزاد خیالی کو رواج دے چکی تھی۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے اس کے خلاف راسخ الاعتقادی کے رویے کی مدافعت کی۔ خود ان کا تعلق بھی تصوف کے اسی سلسلے سے تھا۔ ہندوستان میں احیائے دین کی تحریکوں میں ان کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ان تحریکوں کے سب سے اہم دانش ور اور قائد شیخ احمد سرہندی کا نظام فکر اساسی طور پر ان ہی سے مستعار تھا۔

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری ۵ / جولائی ۱۲۶۳ء کو صوبہ بہار کے ضلع پٹنہ میں منیر کے

مقام پر ایک ممتاز علمی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ا۔ یہ خاندان "اپنے زہد و تقویٰ میں شروع ہی سے ممتاز تھا۔ منیر کے آس پاس کے علاقہ میں اس خاندان کی بدولت اسلام کی اشاعت ہوئی۔" ۲۔ کہا جاتا ہے کہ یہ گھرانہ بیت المقدس سے ہجرت کر کے اس علاقے میں مقیم ہوا تھا۔ شیخ منیری کی ابتدائی زندگی اپنے خانوادے کے تعلیمی و ثقافتی ماحول میں بسر ہوئی۔ ان کی تعلیم کا آغاز رسم زمانہ کے مطابق مصادر اور مفتاح اللغات سے ہوا۔ اس کے بعد انہوں نے سنار گاؤں کے مقام پر شیخ شرف الدین ابوتمامہ سے اپنے عہد کے علوم کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی ان علوم میں ریاضی، منطق اور فلسفہ بھی شامل تھے۔

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے زمانہ طالب علمی کے بارے میں یہ روایت مشہور ہے کہ وہ "سنارگاؤں کے زمانہ قیام میں حصول علم میں اس قدر منہمک رہتے کہ گھریلو دیگر اعزہ و اقارب اور دوستوں کی طرف سے خطوط آتے تو ان کو کھول کر نہ دیکھتے کہ کہیں ایسا نہ ہو، ان میں کوئی تشویشناک اور ذہنی اعتبار سے اذیت رساں بات درج ہو اور وہ تعلیم کے راستے میں رکاوٹ کا باعث بن جائے۔ تعلیم ختم کرنے کے بعد ایک دن ان کو کھول کر پڑھا تو ایک خط میں والد محترم کے انتقال کی خبر مرقوم تھی۔ اس خبر سے دل پر سخت چوٹ لگی۔ اس وقت گھر کی طرف لوٹے۔ گھر کے دوران قیام میں دل میں طلب الٰہی کی آگ شعلہ زن ہوئی اور مرشد کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ چھوٹے بھائی شیخ جلیل الدین بھی ساتھ ہو گئے۔" ۳۔

روحانی رہنما کی تلاش میں شیخ منیری دہلی پہنچے اور خواجہ نظام الدین اولیاء سے بیعت کا ارادہ کیا۔ لیکن انہوں نے شیخ نجیب الدین فردوسی سے رجوع کرنے کی ہدایت کی۔ ۴۔ دہلی میں کچھ عرصہ قیام کے بعد انہوں نے واپسی کا رخ کیا، مگر راستے میں ترک دنیا کا جذبہ اس قدر غالب آگیا کہ "گریبان چاک کر کے جنگل ہی میں غائب ہو گئے۔" ۵۔ بعدازاں وہ مسلسل تیس برس تک بہیا اور راج گیر کے جنگلوں میں مقیم رہے اور قرب الٰہی حاصل کرنے کے لئے عبادت اور مراقبے کرتے رہے۔ ۷۲۰ھ-۷۲۲ھ کے درمیانی زمانے میں انہوں نے گوشہ نشینی ترک کر دی۔ ۶۔ اور انوار الٰہی سے دل روشن کر کے لوگوں کی روحانی رہبری کی طرف متوجہ ہوئے۔

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری صاحب تصنیف صوفی تھے۔ ۷۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی

رقمطراز ہیں کہ "آپ کے مناقب و اوصاف محتاج بیان نہیں۔ آپ کی اکثر تصانیف ہیں' جن میں سے "مکتوبات" زیادہ مشہور ہے' جو اس لحاظ سے بہترین ہے کہ اس میں آداب طریقت اور اسرار حقیقت تحریر کئے گئے ہیں۔ اگرچہ آپ کے ملفوظات بھی آپ کے ایک مرید نے جمع کئے ہیں۔ "مکتوبات" میں لطافت و شیرینی کا پہلو بہت زیادہ نمایاں ہے"۸۔

شیخ شرف الدین منیری کے مکتوبات ایک سے زیادہ مجموعوں کی صورت میں شائع ہوئے ہیں۔ ان میں سے فلسفیانہ اعتبار سے اہم ترین مجموعہ "مکتوبات صدی" ہے۔ اس مجموعے میں وہ خطوط شامل ہیں' جو انہوں نے اپنے ایک شاگرد قاضی شمس الدین کو لکھے تھے۔ قاضی شمس الدین بہ ظہور کے علاقہ چوسہ کے حکمران تھے اور مکانی دوری کے باعث انہوں نے شیخ سے درخواست کی تھی کہ وہ ان کی روحانی تربیت کے لئے مکتوبات کو وسیلہ بنائیں۔ شیخ منیری نے ان کی التجا قبول کرتے ہوئے "مراتب و مقامات سالکان و احوال و معاملات مرداں کا لحاظ رکھ کر دریائے توحید و تفرید و ارادت حقیقت و معرفت' عشق و محبت' گردش و روش' کشش و کوشش' شریعت و طریقت' بندہ بودن و بندگی کردن' سلامتی و ملامتی' شیخی و مریدی' ۷۴۷ھ میں وقتاً" فوقتاً" خطہ بہار پر بہار سے قاضی صاحب کے پاس یہ مکاتیب روانہ فرمائے۔"۹۔

مکتوبات منیری کا ایک دوسرا مجموعہ "مکتوبات ہشت و بست" کے عنوان سے مرتب ہوا ہے۔ اس میں مولانا امام مظفر کے نام ان کے خطوط شامل ہیں۔ ان کی اصل تعداد دو سو تھی۔ امام مظفر نے ان خطوط کو شیخ کی ہدایت کے مطابق اپنے ساتھ دفن کرنے کی وصیت کی تھی۔ اگرچہ اس وصیت پر عمل کیا گیا' مگر اس کے باوجود کچھ خطوط محفوظ رہ گئے۔ یہ ان ہی خطوط کا مجموعہ ہے۔ "مکتوبات دو صدی" بھی مختلف صوفیانہ مسائل پر لکھے گئے مکتوبات کا مجموعہ ہے' جسے ۷۶۹ھ میں مولانا رکن الدین نے مرتب کیا تھا۔

برصغیر کے صوفیائے متفلسفین میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کا مقام بہت بلند ہے۔ مابعدالطبیعیاتی اور فلسفیانہ موشگافیوں سے انہیں خصوصی رغبت تھی۔ تاہم تذکرہ نگاروں نے ان کی عبقریت اور ابتکار فکر کی کماحقہ قدر شناسی نہیں کی۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں احیائے دین کی تحریک کی مابعدالطبیعی اساس کی تشکیل میں ان کی جگر کاریوں کو بڑا دخل ہے۔ وہ حقیقی معنوں میں شیخ احمد سرہندی اور اورنگ زیب عالمگیر کے پیش رو

تھے۔ شیخ احمد سرہندی ان کی عظمت کے معترف تھے اور عالمگیر شیخ منیری کی تصانیف کے مطالعے کا ازحد شائق تھا۔ ۱۰

برصغیر میں راسخ الاعتقادی کی مابعد الطبیعی بنیادیں وحدت الوجود کے فلسفے اور روحانی تجربے کی تنقید اور نفی پر استوار کی گئی ہیں۔ اس عمل کا آغاز شیخ شرف الدین یحییٰ منیری سے ہوا انہوں نے وحدت الوجود کے تجربے اور فلسفے پر توحید کے اسلامی تصور کے صوفیانہ اطلاقات کے تجزیے کے حوالے سے تنقید کی ہے۔ قرآن حکیم کے تعقل توحید کا تجزیہ کرتے ہوئے' وہ اسے چار درجات میں تقسیم کرتے ہیں پست ترین درجے پر توحید زبانی اقرار مگر باطنی انکار سے عبارت ہے۔ دوسرا درجہ تقلیدی ایمان کا ہے اس درجے پر توحید کا تصور محض تجریدی رہتا ہے اور فرد کی ذات کا حصہ نہیں بنتا۔ تیسرے درجے پر فرد توحید کا شخصی اور ذاتی علم حاصل کرتا ہے اور چوتھے و اعلیٰ ترین مرحلے پر فرد توحید کے ساتھ اسی ذاتی تعلق کے حوالے سے اپنی ذات کو ذات مطلق میں گم کر دیتا ہے یہ فرد کے روحانی ارتقاء کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ لیکن اس مقام پر بھی متناہی خودی لامتناہی خودی میں ضم نہیں ہوتی' بلکہ اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھتی ہے۔

اپنے اس تصور کی وضاحت شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے ایک عام فہم مثال کے ذریعے یوں پیش کی ہے کہ "تم خود آئینہ دیکھو اور اپنے جمال پر محو ہو جاؤ۔ پھر دیکھو تو سہی آئینہ تمہاری نظر سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں۔ ضرور ساقط ہو گا۔ ایسے موقع میں کیا تم کو یہ کہنے کا حق حاصل ہو گا کہ آئینہ نیست ہو گیا یا آئینہ جمال ہو گیا۔ ہرگز نہیں۔ نیست ہونا اور ہے۔ نہیں دکھائی دینا اور ہے۔ جس کی نظر میں آفتاب انوار حق اس شان سے ظہور ہو گا' اس کی نظر میں ساری ہستیاں نہ ہوں گی تو کیا ہوں گی۔ قدرت کا مقدورات میں دیکھنا بلافرق اسی طرح پر ہوتا ہے۔ صوفیوں کے یہاں اس مقام کا نام الفنا فی التوحید یعنی توحید میں فنا ہو جانا ہے۔

گوید انکس دریں مقام فضول
کہ تجلی نہ داند او ز حلول

• (ترجمہ: وہ شخص یہاں فضول بکتا ہے۔ کیونکہ وہ تجلی اور حلول کا فرق نہیں پہچانتا")۱۱

اس طرح شیخ شرف الدین یحیٰ منیری ذات باری تعالیٰ کے حضور فرد کی شخصیت کی بقا کا تصور پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک روحانی ارتقا کا حاصل تماہی خودی کی نفی نہیں۔ اس ارتقا کے اعلیٰ ترین مرحلے پر بھی فرد اور خدا کے درمیان حد امتیاز قائم رہتی ہے۔ فنائی التوحید کے مقام تک رسائی پا لینے کے بعد بھی فرد کے روحانی ارتقا کے امکانات ختم نہیں ہوتے اس کے بعد الفنا عن الفنا کا ایک اور مقام ہے۔ اس کا تعلق بھی توحید کے چوتھے درجے سے ہے۔ اس درجہ کا نام مرتبہ اکمل میں الفناعین الفنا ہے' بنابریں اس کو جداگانہ درجہ قرار نہیں دیا گیا۔ اس درجے تک روحانی ارتقا کے مراحل طے کرنے والا فرد کمال استغراق کی بنا پر اپنی فنائیت کے احساس سے بھی بے خبر رہتا ہے۔ اس مقام پر وحدت الوجود کے تصور کی حقیقت اس پر منکشف ہوتی ہے۔ تاہم اس مقام پر بھی ثنویت قائم رہتی ہے۔

ذات باری تعالیٰ میں استغراق کا یہ قطعاً مطلب نہیں کہ فرد کی ذات خدا کی ذات میں تحویل ہو گئی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ "توحید وجودی علم کے درجہ میں ہو یا شہود کے ابتدائی درجہ سے انتہائی درجہ تک پہنچے' ہر مرتبہ میں بندہ بندہ ہے' خدا خدا ہے' ۴۲۔ فرد اور خدا کے وصل سے مراد محض یہ ہے کہ اول الذکر موخر الذکر کے علاوہ ہر شے سے علیحدگی اختیار کر لے۔" پس اسرار کا حق تعالیٰ سے مشغول ہونا اتصال ہے۔ جس قدر غیر حق سے فراغت ہو گی' اتنا ہی تقرب ہو گا اور حق تعالیٰ سے جس قدر فراغت ہو گی اسی قدر انفصال اور بعد ہو گا' حق کے ساتھ جس قدر مشغولیت رہے گی' اتصال اور نزدیکی ہو گی۔" ۴۳۔ پس فرد اور خدا کا ملاپ' جسم سے جسم یا عرض سے عرض یا جوہر سے جوہر یا علم سے معلوم یا عقل سے معقول کے ملاپ جیسا نہیں ہے۔ ۴۴۔ اس کے برعکس یہ ایک وجدانی تعلق ہے۔ ۴۵۔ یہ خدا کے علاوہ ہر شے سے علیحدگی کا تجربہ ہے۔

اس طرح شیخ منیری ثنویت پسندی کے اس فلسفے کے بنیادی خدوخال اجاگر کر دیتے ہیں' جن پر بعدازاں شیخ احمد سرہندی اور اقبال نے اپنے فکری نظام کی اساس رکھی۔ بقائے ذات کے اس تصور کی اہمیت سے وہ پوری طرح باشعور تھے اور اس امر کا فہم بھی رکھتے تھے کہ فرد اور خدا کے باہمی تعلق کے بارے میں ان کا یہ تصور ایک مکمل فکری نظام کی اساس ہے۔ ۴۶۔

فرد اور خدا کے مابین ناقابل عبور خلیج کے وجود کو تسلیم کرنے سے ان کے درمیان وسیلہ ابلاغ کی اہمیت مسلم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اپنی مابعدالطبیعیات کے ضمنی نتیجے کے طور پر شیخ شرف الدین یحیٰی منیری نبی اور ولی میں حد امتیاز قائم کرتے ہوئے دعویٰ کرتے ہیں کہ اول الذکر موخر الذکر پر ہر لحاظ سے ترجیح رکھتا ہے' کیونکہ ولایت کی انتہا نبوت کی ابتداء ہے۔ ۱۷ جہاں ولی کے روحانی امکانات ختم ہوتے ہیں' وہاں نبی کے روحانی امکانات کا آغاز ہوتا ہے۔ ان دونوں کی یہ خصوصیت بھی قابل ذکر ہے کہ ہر نبی درجہ ولایت پر فائز ہوتا ہے' لیکن کوئی ولی نبی نہیں بن سکتا۔ اقبال کی طرح شیخ منیری نبی کے وسیع تر سماجی اثرات کے حوالے سے ولی پر اس کی فضیلت ثابت کرتے ہیں۔ نیز اسی بنا پر وہ جذبے پر شعور اور سکر پر صحو کو قابل ترجیح قرار دیتے ہیں۔ ۱۸ ولی پر نبی کو ترجیح دینا اور سکر سے صحو کو بہتر قرار دینا برصغیر میں مسلم راسخ الاعتقادی کے دو بنیادی عقائد رہے ہیں اور یہ اس فلسفے سے منطقی طور پر اخذ ہوتے ہیں' جسے راسخ الاعتقادی کے نمائندوں نے فلسفہ وحدت الوجود کی نفی میں پیش کیا تھا اور جسے اکثر اوقات فلسفہ وحدت الشہود کا نام دیا جاتا ہے۔

شیخ منیری نے طریقت کا ایک اچھوتا تصور پیش کیا ہے۔ وہ اسے نبی کے اعمال کا مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ شریعت سے مراد اعمال کے اس مجموعے کا وہ حصہ ہے' جس کی تقلید امت کے لئے ضروری ہے۔ ۱۹۔ لہٰذا طریقت کل اور شریعت جزو کا نام ہے۔ طریقت کامل ہے اور شریعت غیر کامل۔ لیکن طریقت تک رسائی کا واحد راستہ شریعت ہے۔ اس کے بغیر طریقت کا حصول محال ہے۔ ۲۰۔ پسندیدہ روش شریعت پر کاربند ہونا ہے۔ ۲۱۔ اس کے بغیر راہ سلوک میں قدم رکھنا جہالت اور ہلاکت ہے۔ شریعت سے طریقت کی جانب راستہ جاتا ہے اور طریقت سے حقیقت تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ ۲۲۔

طریقت اور حقیقت کو عین تصور کرنا درست نہیں۔ اس عقیدے کا پرچار علمائے ظاہر کرتے ہیں۔ وہ اس امر کو فراموش کر دیتے ہیں کہ شریعت اور حقیقت کو عین تصور کرنے سے فرد روحانی ارتقا کے مراحل طے نہیں کر سکتا۔ یوں اس کی باطنی ترقی رک جاتی ہے یہاں یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ حقیقت کے آشکارہ ہونے سے شریعت کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ ۲۳۔ شریعت حقیقت کا لازمی جزو ہے۔ شریعت کا تعلق انسان سے اور حقیقت کا تعلق ذات باری تعالیٰ سے ہے۔ اول الذکر جسم ہے تو موخر الذکر روح ہے۔ جس طرح

زندگی کا انحصار ان دونوں کے ملاپ پر ہے' اسی طرح ایمان کی تکمیل بھی دونوں کے امتزاج سے ہوتی ہے۔ ۲۴۔ اسی بنا پر شیخ منیری اتباع سنت پر اصرار کرتے ہیں۔ ۲۵۔ اس باب میں ان کا تصور یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ بے جا ہے' جس کا جواز قرآن حکیم میں نہیں۔ ہر غیر شرعی خواہش باطل ہے۔ غیر دینی عقلی دلائل گمراہ کن ہیں ۲۶۔ لہٰذا صرف شریعت پر کاربند ہونے سے فلاح کی منزل کا حصول ممکن ہے۔

فرد اور خدا کے درمیان ناقابل عبور خلیج کے وجود کو تسلیم کرنے سے ناگزیر طور پر انسان کی بے چارگی اور بے بسی کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی جدوجہد' مشقت' ریاضت اور اعلیٰ ترین روحانی مقام کا حصول بھی فرد کی ذات کو کیفی تبدیلی سے ہمکنار نہیں کر سکتا۔ یوں وہ اپنے آدرش اعلیٰ اور بقائے دوام سے محروم رہتا ہے۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری بھی اپنی مابعدالطبیعیات کے حوالے سے ایسے ہی نتائج تک پہنچے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک انسانی زندگی کا نصب العین خدا کی بندگی ہے۔ ۲۷۔ یہی بندگی اور غلامی اسے آزادی عطا کرتی ہے۔ بندگی کا مقام فرد کے لئے اعلیٰ ترین زمانی مقام ہے۔ لہٰذا اپنے آپ کو بے بس اور لاچار فرد کے طور پر شناخت کرنا اپنے مقصد حیات کو پانا ہے اور اپنی ذات کی حقیقت کے شعور بہرہ ور ہونا ہے۔ لیکن یہ کوئی آسان کام نہیں' اس کے لئے مسلسل ریاضت اور جدوجہد کی ضرورت ہے۔ ۲۸۔ اس کے بعد ہی فرد عبودیت کے مقام تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

انسانی حقیقت کے بارے میں یہ تصور مسوجیت پسندی کی جانب لے جاتا ہے۔ خود کو بے بس پانے اور اپنی آخری ناکامی کا شعور حاصل کرنے سے زندگی کے بارے میں صحت مند اور مثبت رویہ برقرار رکھنا محال ہو جاتا ہے۔ شیخ منیری اس تجربے سے گزرے ہیں۔ اس لئے ان کے نظام فکر میں مسوجیت پسندی کے واضح رجحانات موجود ہیں۔ یہ رجحانات اصل میں ان کی مابعدالطبیعیات ہی کا نتیجہ ہیں۔ چنانچہ ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ "مردان راہ خود اپنے کو اپنی نظر میں اس قدر ذلیل و خوار سمجھتے ہیں کہ عام مسلمان گبرو یہود و ترسا کو بھی نہ سمجھتے ہوں گے۔ ان کا خیال ہے کہ وہی شخص اس راہ کا مرد ہو سکتا ہے جو گرد یہود کے در کی خاک اپنی ریش دراز سے بہار لے اور اس کے دل میں ایسی بات سے مطلق ننگ و عار پیدا ہونے نہ پائے۔ اگر ذرہ برابر بھی ننگ پیدا ہو اور وہ یہ سمجھے کہ ہماری

خواجگی کے دامن میں ذلت کا دھبہ آیا تو یوں سمجھو کہ ایک قدم بھی وہ اس راہ میں نہیں چلا ہے۔ اہل طریقت کا اجماع ہے کہ جو شخص اپنے کو فرعون سے اچھا سمجھے' وہ مدبر و بدنصیب ہے اور یہ بھی ان کا قول ہے کہ خلق خدا کی آنکھ سے اپنے کو گرانا آسان ہے۔ مرد وہ ہے جو اپنے کو اپنی آنکھ سے گرا دے۔ ہر در سے جب تک وہ نکالا نہ جائے اور جب تک سب کے ہاتھوں میں کھوٹا ثابت نہ ہو چکے گا' ہر ترازو میں جب تک اس کی بے وزنی ثابت نہ ہو گی' ہرگز اس کا خیال نہ کرو کہ عبودیت کی شان اس میں آئی۔"۲۹۔

یہ منفی نفسیات جس کے حوالے سے فرد اپنے تیئں ذلیل و خوار اور حقیر تصور کئے بغیر اپنی ذات کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا' اس مابعدالطبیعیات کا لازمی حصہ تھی' جس پر برصغیر میں مسلم راسخ الاعتقادی کے احیا کی عمارت تعمیر کی گئی۔ یہ مابعدالطبیعیات اور اس کے نفسیاتی' سماجی اور سیاسی نتائج زیادہ واضح صورت میں شیخ احمد سرہندی کے نظام فکر کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے۔ شیخ منیری کے ہاں یہ نقوش دھندلے ہیں اور بسا اوقات وہ ایسے تصورات بھی پیش کرتے ہیں' جو اس مابعدالطبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتے۔ اس کی ایک واضح مثال ملک خضر کے نام ان کے ایک مکتوب میں ملتی ہے' جس میں لکھتے ہیں کہ "اس تاریک دنیا میں قلم' زبان' مال اور جاہ سے جہاں تک ممکن ہو' محتاجوں کو راحت پہنچاؤ۔ صوم و صلوٰۃ و نوافل اپنی جگہ پر اچھی ضرور ہیں لیکن دلوں کو راحت پہنچانے سے زیادہ سود مند نہیں۔"۳۰۔ یہ نقطہ نظر کہ عبادتیں انسانی مسرتوں سے زیادہ اہم نہیں' شیخ منیری پر چشتی مکتبہ فکر کے اثرات کی نشاندہی کرتا ہے۔۳۱۔ انسان دوستی کے رویے پر مبنی یہی تصور شیخ منیری کو مستقبل پرستی کے مثبت رویے کو اپنانے کی جانب لے جاتا ہے۔ چنانچہ وہ عمومی عقیدہ پرست رجحان کے برعکس یہ تصور رکھتے ہیں کہ جس طرح ماضی میں نیکیوں اور خوبیوں کے لئے جگہ موجود تھی' ویسے ہی مستقبل بھی ان سے محروم نہیں ہو گا۔ ۳۲۔

شیخ منیری نے اپنے فکری نظام کے حوالے سے تیرھویں اور چودھویں صدیوں کے برصغیر میں اس معتدلانہ آزاد خیالی کی روش کے خلاف راسخ الاعتقادی کا دفاع کیا' جو سید علی ہجویری اور چشتیہ مکتبہ فکر کے دانش وروں کے حوالے سے پیدا ہوئی تھی۔ چونکہ آزاد خیالی کا حملہ شدید نہیں تھا۔ اس لئے راسخ الاعتقادی کا ردعمل بھی شدید نہیں تھا' تاہم اس

میں شدت کے تمام امکانات موجود تھے' جن کی حقیقی تکمیل سولھویں صدی میں شیخ احمد سرہندی کے ہاتھوں میں ہوئی۔

۲۔ سید محمد جونپوری

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری اور شیخ احمد سرہندی کے زمانے کے درمیانی دور میں برصغیر میں مسلم آزاد خیالی کے خلاف راسخ الاعتقادی کا اہم ترین ردعمل سید محمد جونپوری کی تحریک مہدویت کی صورت میں رونما ہوا۔ سید محمد جونپوری مہدی اور خدائی نجات دہندہ ہونے کے مدعی تھے۔ مہدی کا تصور مذہبی نفسیات کا لازمی جزو ہے اور اکثر مذاہب میں اس کا تصور پایا جاتا ہے۔ اس سے مراد ایک ایسا نجات دہندہ ہے' جس کی ضرورت بانی مذہب کے بعد پیدا ہونے والے انحرافی عقائد کا خاتمہ کرنے اور تجدید مذہب کے لئے محسوس کی جاتی ہے۔ مہدی کا وظیفہ یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ مذہبی ابتری' انتشار' بے یقینی اور ترمیم پسندی کے دور میں مذہب دشمن قوتوں کو کچلتے ہوئے مذہب کی بالادستی قائم کرے گا۔ دنیائے اسلام میں مہدی کا تصور ابتدائی مذہبی دور کے بعد کے سماجی' سیاسی' مذہبی' ثقافتی اور معاشی حالات کا نتیجہ تھا' جس کا مذہبی جواز فراہم کرنے کے لئے بہت سی احادیث وضع کی گئیں اور اسے راسخ الاعتقاد الہیات کا لازمی جزو بنا دیا گیا تھا۔

پندرھویں صدی کے برصغیر میں مہدی کے تصور نے روشن خیالی اور انحرافی نظریات کے فروغ کے علاوہ اس بنا پر بھی اہمیت حاصل کر لی تھی کہ روایتی طور پر یہ فرض کیا جاتا تھا کہ ظہور اسلام کے ایک ہزار سال بعد کسی اہم مذہبی واقعے کا ہونا ضروری ہے۔ سید محمد جونپوری سے قبل فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں رکن نامی ایک شخص نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ مگر اسے جلد ہی قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد پندرھویں صدی میں اور بھی کئی لوگوں نے ایسے ہی دعوے کیے تھے۔ اس زمانے میں راسخ الاعتقاد حلقے مہدی کی آمد کے منتظر تھے' جو انہیں مادی اور روحانی نجات سے ہمکنار کرے گا۔ اصل تو یہ ہے کہ سولھویں صدی میں شہنشاہ اکبر اور شیخ احمد سرہندی بھی اسی صورت حال کا کسی حد تک نتیجہ تھے۔

اس پس منظر میں سید محمد جونپوری کی شخصیت ابھری۔ وہ پندرھویں صدی کے ممتاز

ثقافتی اور تہذیبی مرکز جونپور میں ۹ ستمبر ۱۴۴۳ء کو پیدا ہوئے۔ ۳۳ء اس زمانے میں یہ شہر شرقی سلطنت کا دارالخلافہ تھا۔ سید محمد جونپوری کے والد سید عبداللہ طبقہ اشرافیہ سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں شرقی دربار سے "سید خان" کا خطاب عطا ہوا تھا۔ ان کی والدہ آمنہ خاتون قوام الملک کی ہمشیرہ تھیں۔ ۳۴ء سید محمد جونپوری کی ابتدائی زندگی کی داستان ذہانت اور علم کی جستجو کے واقعات سے رنگین ہے۔ چونکہ وہ "موشگافی میں دلیر اور مباحثہ میں شیر تھے۔" ۳۵ء اس لئے جونپور کے علماء انہیں عنفوان شباب ہی سے' اسدالعلماء کے نام سے پکارتے تھے۔ ۳۶ء ظاہری علوم کی تحصیل کے بعد انہوں نے طریقت میں شیخ العلوم شیخ دانیال سے کسب فیض کیا۔ اس ضمن میں انہوں نے ذہنی و جسمانی ریاضت کے کڑے مراحل طے کئے۔ جب اس طور بھی روحانی سکون حاصل نہ ہو سکا تو رہبانیت کی زندگی اختیار کرنے کا فیصلہ کیا اور اہل و عیال سمیت پہاڑوں کی گھاٹیوں اور ویرانیوں کی جانب نکل گئے۔

اسی دوران احیائے دین کا تصور ان کے ذہن میں سمایا۔ چنانچہ کچھ عرصہ بعد انہوں نے آبادی کا رخ کیا اور اولین طور پر مالوہ کے شہر چندیری سے اپنی تبلیغی اور اصلاحی تحریک کا آغاز کیا' کہا جاتا ہے کہ آپ قرآن فہمی اور بیان قرآن میں نہایت ممتاز تھے۔ اس لئے لوگ جوق در جوق آپ کی طرف کھنچے چلے آنے لگے۔ تاہم چندیری میں اصلاح و تبلیغ کا یہ سلسلہ زیادہ عرصے تک جاری نہ رہ سکا۔ شہر کے بعض مذہبی عالموں سے ان کے اختلافات پیدا ہو گئے اور انہیں گجرات کے شہر جاپانیر کی جانب ہجرت کرنا پڑی۔ اس واقعہ کے ساتھ ہی سید محمد جونپوری کی زندگی کے ایک نئے انداز کا آغاز ہوا۔ ان کی بقیہ زندگی کا اکثر حصہ سفر کے عالم میں بسر ہوا اور وہ جگہ بہ جگہ ہجرت کرنے پر مجبور کئے جاتے رہے۔ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ انہوں نے پندرہویں صدی کے ایشیا میں اپنے نصب العین کی خاطر دس ہزار میل سے زیادہ بحری و بری سفر طے کیا۔ ۳۷ء ہندوستان سے عرب اور افغانستان تک پھیلا ہوا یہ سفر اپنے نظریات سے سید محمد جونپوری کی بے مثال وابستگی کی علامت ہے۔

سید محمد جونپوری ۹۵-۱۴۹۶ء میں برصغیر میں اپنی بڑھتی ہوئی مخالفت کے پیش نظر عرب روانہ ہوئے اور جیسا کہ عام طور پر مشہور ہے' انہوں نے اولین طور پر مکہ معظمہ میں مہدی ہونے کا اعلان کیا۔ ۳۸ء کیونکہ روایتی طور پر یہ فرض کیا جاتا تھا کہ عام لوگ رکن

اور مقام کے درمیان مہدی کی پیروی اختیار کریں گے۔ ۳۹۔ عرب سے واپسی پر ۱۴۹۷ء۔۱۴۹۸ء میں سید محمد نے احمد آباد میں قیام کیا اور ایک بار پھر مہدی ہونے کا اعلان کیا۔ ۴۰۔ احمد آباد میں ان کی آمد سے شہر کی مذہبی' ثقافتی اور سیاسی زندگی میں ایک بڑی تبدیلی پیدا ہو گئی اور جلد ہی لوگ ان کے حامی اور مخالف دو بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ یہاں تک کہ حکومت کو مداخلت کرنا پڑی اور سید جونپوری کو شہربدر کر دیا گیا۔ ۴۱۔

احمد آباد سے سید جونپوری نے سندھ کے علاقے کا رخ کیا۔ یہاں بھی بہت سے لوگ ان کی تعلیمات سے متاثر ہوئے۔ اس وقت تک بہت سے پیروکار گھر بار اور مال و اسباب سے دستبردار ہو کر ان کے ساتھ ہو چکے تھے۔ چنانچہ کاہان کے علاقہ میں قیام کے دوران ایسے لوگوں کی تعداد بائیس سو بیان کی جاتی ہے۔ ۴۲۔ جب سندھ میں بھی سید جونپوری کی مخالفت بڑھنے لگی' تو وہ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ خراسان کی جانب روانہ ہوئے۔ راستے میں قندہار کے مقام پر کئی امراء اور علماء' سمیت بہت سے لوگ ان کے حلقہ ارادت میں شامل ہوئے۔ ۴۳۔ قندہار سے نکلنے کے بعد انہوں نے فراہ کے مقام پر قیام کیا' جو ان کی آخری قیام گاہ ثابت ہوا۔ سید محمد جونپوری کی وفات اسی مقام پر ۲۳ / اپریل ۱۵۰۵ء کو ہوئی۔

پندرہویں صدی کے اس نامور مہدی کی زندگی کے آخری ایام کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بہت سے تذکرہ نگار اس بات کا چرچا کرتے ہیں کہ سید جونپوری زندگی کے آخری دنوں میں دعوئی مہدویت سے دست بردار ہو گئے تھے۔ ۴۴۔ تاہم مہدوی روایات اور بعض تاریخی حقائق اس تصور کی تردید کرتے ہیں۔ چنانچہ "ان کے بعض نامور پیروؤں نے فراہ سے گجرات واپس پہنچ کر تحریک کی تنظیم کا کام بڑے زور شور سے دوبارہ شروع کیا۔ اس سلسلے میں میر سید محمد جونپوری کے صاحبزادے میر سید محمود اور ان کے داماد سید خوندمیر کے نام بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ میر سید محمود کے تعصب کا یہ عالم تھا کہ جس شخص کو بھی خواہ کوئی عالم ہو' امیر ہو یا بادشاہ' میر سید محمد جونپوری کی مہدویت کا قائل نہ پاتے' اسے کافر قرار دے دیتے۔" ۴۵۔

مہدوی تحریک بنیادی طور پر احیائے دین کی تحریک تھی' جو قرون وسطی کے مسلم برصغیر میں روشن خیالی' صوفیانہ آزاد خیالی' ہندو مسلم ترکیبی ثقافت' عوام کی مذہبی شعار سے بے خبری اور امراء کی سرمایہ پرستی کے خلاف ردعمل کے طور پر ظہور پذیر ہوئی تھی۔ تاہم

اس کا تعلق اس زمانے کی آلاہ پرستی کے رجحان سے بھی ہے۔ فلسفہ وحدت الوجود انسانوں کے مابین مساوات اور فرد اور خدا کے درمیان وحدت کے تصور کے حوالے سے فرد اور خدا کے درمیان کسی وسیلے کو تسلیم کرنے کے تصور کی نفی کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ لہذا فلسفہ وحدت الوجود کی مقبولیت سے آلاہ پرستی کے عمومی رویے کو تقویت پہنچتی ہے۔ سید جونپوری نے اتباع سنت پر اصرار کر کے پیغمبر اسلام کی اہمیت بحال کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ بظاہر یوں نظر آتا ہے کہ دعویٰ مہدویت کے حوالے سے اس اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اگر سید محمد جونپوری کے دعویٰ کا جائزہ اس زمانے کے صوفیوں کے عمومی دعووں اور خصوصاً شیخ احمد سرہندی کے اپنے روحانی ارتقا کے بارے میں دعووں کے پس منظر میں لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ جہاں یہ لوگ براہ راست ذات باری تعالیٰ اور خدائی معاملات میں حصہ دار ہونے کے مدعی تھے' وہاں سید محمد جونپوری نے اپنے تئیں حضرت محمدؐ کے جانشین کے طور پر پیش کیا ہے۔

چونکہ راسخ الاعتقادی شعوری یا لاشعوری مفادات پر مبنی فہم عامہ سے عبارت ہوتی ہے' اس لئے عقیدہ پرستی کے تحفظ میں پیدا ہونے والی تحریکوں کی سب سے زیادہ مزاحمت عقیدہ پرستوں کی طرف سے ہی ہوتی ہے۔ تحریک مہدویت کو بھی عقیدہ پرستوں کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔

سید جونپوری کی تعلیمات میں سب سے زیادہ اہمیت اتباع سنت کو حاصل تھی۔ پندرہویں صدی کے آخر میں انہوں نے "شریعت مذہبی کی حمایت کا بیڑا اٹھایا تھا۔" ۴۶۔ ان کے شدید ترین مخالف بھی انہیں "علوم دینیہ کے ساتھ زہد و درویشی اور عبادت و تقویٰ میں لاجواب" تسلیم کرتے تھے۔ ۴۷۔ ان کا نقطہ نظر انحرافی نہیں تھا اور وہ "شریعت اسلام کی پابندی کا مطالبہ کرتے تھے۔" ۴۸۔ درحقیقت "مہدویت کے علاوہ انہوں نے کوئی بدعت روشناس نہیں کی' بلکہ تقویت دین اسلام اور اعلائے شریعت رسولؐ سے کام رکھا۔ ۴۹۔ بقول مولانا آزاد ان کا مقصد حیات دعوت و تبلیغ حق و احیائے شریعت و قیام فرض امر بالمعروف و نہی عن المنکر تھا۔ ۵۰۔ لہذا سید محمد جونپوری نے اپنے تئیں تطہیر دین و تجدید و احیائے اسلام کے لئے وقف کر دیا تھا۔ وہ اپنے آپ کو شریعت کی پابندی کرنے والا۔ ۵۱۔ بدعتوں کو دور کرنے والا ۵۲۔ اور صداقت کی طرف بلانے والا تصور کرتے تھے۔

۵۳۔ ان کے قول و فعل میں بے شمار لوگوں کے لئے کشش کا باعث بن گئی۔ نہ صرف عام لوگ بلکہ مذہبی علماء کی ایک بڑی تعداد بھی آپ کے حلقہ بگوش ہو گئی تھی۔ ۵۴۔ یہ لوگ مکمل مذہبی زندگی گزارنے کی کوشش کرتے تھے۔ ۵۵۔

یہ جاننے کے لئے کہ سید محمد جونپوری اتباع شریعت پر کس قدر زور دیتے تھے' امراء اور حکمرانوں کے نام اس کے خطوط کافی مدد کرتے ہیں۔ ان تبلیغی مکتوبات میں یہ لکھا گیا تھا کہ "بادشاہ' وزیر' امیر' فقیر' عالم غرض ہر قسم کی مخلوق پر لازم ہے کہ وہ اس بات (دعوی مہدویت) کی تحقیق کرے۔ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں اور وہ شہادت کے لئے کافی ہے کہ میں دافع ہلاکت امت محمدیہؐ ہوں اور گمراہی سے بچانے والا ہوں۔ پس تم میرے اقوال' افعال اور احوال کو قرآن پاک سے ملاؤ اور غور کرو۔ اگر ثابت ہو جائے کہ بندہ مفتری ہے' تو بندہ کو قتل کرو اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ بندہ مہدی موعود ہے تو تصدیق کرو اور حق کی مدد کرو۔" ۵۶۔

اپنی روحانی برتری کا الہیاتی جواز فراہم کرنے کے لئے سید محمد جونپوری اس نقطہ نظر کے قائل تھے کہ ولایت نبوت سے بہتر ہے۔ اگرچہ بعض دیگر دانشور اور صوفی بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے' تاہم سید جونپوری اس کے حوالے سے خصوصی طور پر اپنے روحانی کردار اور دعویٰ کی اساس تعمیر کرتے ہیں۔ چنانچہ جب دہلی میں ملا معین الدین کی سرکردگی میں پٹن کے بعض دانشور سید جونپوری سے بحث و مباحثہ کی غرض سے آئے' تو انہوں نے پوچھا کہ آیا ولایت نبوت سے بہتر ہے۔ سید جونپوری کا جواب یہ تھا کہ وہ ولایت کو نبوت سے بہتر تصور کرتے ہیں۔ اپنے اس نقطہ نظر کا دفاع کرنے کی خاطر انہوں نے یہ دعوی بھی کیا کہ خود حضرت محمدؐ نے بھی ولایت کو نبوت سے اعلیٰ تر قرار دیا تھا۔ ۵۷۔ سید جونپوری کے ہاں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ حضرت محمدؐ نے دین اسلام کو بوجہ شریعت مکمل کیا تھا اور خود سید جونپوری نے اس دین کو بوجہ طریقت مکمل کیا ہے۔

شریعت اور طریقت میں باہمی امتیاز کے حوالے سے سید جونپوری نے احیائے دین کے لئے اپنی جدوجہد کا الہیاتی جواز تلاش کیا۔ اسی لئے اتباع سنت کے بعد مہدوی مکتبہ فکر میں سب سے زیادہ اہمیت اس عقیدے کو دی جاتی تھی کہ سید محمد جونپوری ولی کامل اور مہدی موعود ہیں۔ ان کی مہدویت کی تصدیق عین فرض ہے۔ ولی کامل اور مہدی موعود

ہونے کی حیثیت سے ان کا مرتبہ خلفائے راشدین سے بلند تر ہے۔ ان کے پیروؤں نے انہیں حضرت محمدؐ کا ہم مرتبہ قرار دیا ہے۔ یہ لوگ عام طور پر حضرت محمدؐ اور سید جونپوری کو ایک ہی ذات کے دو مظہر تصور کرتے تھے۔ اس عقیدے کے ضمنی نتیجے کے طور پر وہ یقین رکھتے تھے کہ حدیث و تفسیر کی صحت ان کے روحانی رہنما کے حال و قال پر موقوف ہے اور یہ کہ حدیث کا صرف وہی حصہ قابل قبول ہے، جو سید جونپوری کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے۔ گویا وہ بالذات مفترض الطاعت ہیں۔

یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ مہدویوں کے ان افکار کو کس حد تک سید محمد جونپوری سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ تاہم ان کی تعلیمات کے بعض پہلو بالکل واضح ہیں۔ ان میں سے ایک ترک وطن کرنا اور سچے لوگوں کی صحبت کی تلاش میں دور دراز کے علاقوں کی سیاحت کرنا ہے۔ ان تعلیمات کے مطابق تارک ہجرت پر نفاق کا حکم ہے۔ ۵۸۔ اس طرح نیک لوگوں کی صحبت تلاش کرنے کے لئے سفر پر اصرار کیا گیا ہے۔ تاہم سید جونپوری کے نظام فکر میں نیکی اور علم دو علیحدہ بلکہ متضاد اوصاف رہتے ہیں اور وہ نیکی اور خیر کے مقابلے میں علم و شعور کو مسترد کر دیتے ہیں۔ قدامت پسند نفسیاتی رویے کے حوالے سے وہ علم کے حصول کی کوششوں کو ناپسند کرتے ہوئے اپنے پیروؤں کو حصول علم سے منع کرتے تھے۔ ۵۹۔ مہدوی الہیات کا ایک اور اہم پہلو ذات باری تعالیٰ کا طبعی طریقے سے دیدار ممکن ہونے کا عقیدہ ہے۔

مہدویت کے حامی گردو پیش کی معروضی دنیا پر حیات بعدالموت کے مسائل کو ترجیح دیتے تھے۔ ان سب کے لئے توکل پر ایمان لازمی تھا۔ خصوصاً تحریک کے ابتدائی دور میں ان لوگوں کے لئے ہر قسم کی ملکیت سے دستبردار ہونا ضروری تصور کیا جاتا تھا۔ خود سید محمد جونپوری نے تکمیل اتقدع و ایثار و محبت کے لئے مال و دولت تقسیم کر دینے کا حکم دیا تھا۔ ۶۰۔ وہ مال و زر جمع کرنا ناواجب تصور کرتے تھے۔ ۶۱۔ لہٰذا انہوں نے اپنی جماعت میں قرون وسطیٰ کے [illegible] کی طرح مذہبی اشتراکی نظام کو رواج دیا تھا۔ خاص طور پر تحریک کے مراکز میں، جنہیں دائرے کا نام دیا جاتا تھا، مہدوی اشتراکی طرز پر زندگی بسر کرتے تھے۔

مہدوی تحریک نے اپنے تخلیقی دور میں شخصیت و کردار کے جن سانچوں کی تشکیل کی تھی، ان کا ذکر کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں: "ان لوگوں کے طور طریق

کچھ عجیب عاشقانہ و والہانہ تھے اور ایسے تھے کہ صحابہ کرام کے خصائل ایمانی کی یاد تازہ کرتے تھے۔ عشق الٰہی کی ایک جاں سپار جماعت تھی' جس نے اپنے خون کے رشتوں اور وطن و زمین کی فانی الفتوں کو ایمان و محبت کے رشتہ پر قربان کر دیا تھا۔ اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر راہ حق میں ایک دوسرے کے رفیق و غمگسار بن گئے تھے۔ امیر و فقیر' اعلیٰ و ادنیٰ سب ایک حال اور ایک رنگ میں رہتے اور بجز خلق اللہ کی ہدایت و خدمت اور احکام شرع کے اجراء و قیام کے اور کسی کام سے واسطہ نہ رکھتے۔ ۶۲۔ بلاشبہ اس روحانی کایا کلپ کا منبع بانی تحریک کی پرکشش اور متاثر کن شخصیت تھی۔ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ تاریخ اسلام میں مہدیت کے دیگر دعویداروں کے برعکس ان کے ہاں واضح سیاسی مقاصد کار فرما نظر نہیں آتے اور وہ مکمل طور پر مذہبی اور سماجی محرکات کے زیر اثر عمل پیرا دکھائی دیتے ہیں۔

سید محمد جونپوری کے بعد تحریک مہدویت کی ایک دوسری اہم شخصیت بنگالی الاصل شیخ علائی تھے۔ جو "ذکاوت' فطانت' روانی طبع اور قوت حافظہ کے اعتبار سے منفرد تھے۔ ۶۳۔ انہوں نے ظاہری علوم کی تعلیم اپنے چچا سے حاصل کی تھی اور باطنی علوم کا اکتساب اپنے والد سے کیا تھا۔' جو دنیائے تصوف میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے۔ ان کی وفات کے بعد شیخ علائی مسند خلافت پر جلوہ نما ہوئے۔ شیخ علائی کی ابتدائی زندگی شان و شوکت سے بسر ہوئی تھی' لیکن ایک مہدوی مبلغ و مصلح شیخ عبداللہ نیازی سے متعارف ہونے کے بعد وہ ایک روحانی انقلاب سے دوچار ہوئے اور بالآخر دنیاوی سکھ چین سے دستبردار ہو کر مہدویت کے فروغ کو مقصد حیات بنا لیا۔ شیخ عبداللہ نیازی بیانہ شہر کے نواح میں رہبانیت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ ان کا شیوہ یہ تھا کہ وہ مزدوروں' کسانوں اور مسافروں کو اکٹھا کر کے نماز ادا کرنے کی التجائیں کیا کرتے تھے۔ انہوں نے شیخ علائی کا تعاون حاصل ہو جانے کے بعد ترک دنیا اشتراکی درویشوں کی ایک تنظیم بنائی۔ رہبانیت پسند ہونے کے باوجود اس تنظیم کے اراکین ہتھیاروں سے لیس ہوا کرتے تھے تاکہ جہاں کہیں غیر پسندیدہ اور خلاف شرع بات نظر آئے۔ اسے حضرت محمدؐ کی تعلیم کے مطابق تشدد کے ذریعے روک دیں۔

شیخ علائی کی بدولت گجرات' مالوہ اور دکن میں مہدوی تحریک کو بہت زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ مگر اس کی یہ عوامی مقبولیت حکمران طبقے سے تصادم کا باعث بن گئی۔ اس کی اہم وجہ

یہ تھی کہ اب اس تحریک کے قائدین نے سیاسی اہمیت حاصل کرنا شروع کر دی تھی۔ اس صورتحال میں شیر شاہ سوری کے جانشین سلیم شاہ نے مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری کی مدد سے اس تحریک کو کچلنے کی تگ و دو کی۔ اس نے شیخ علائی کو شاہی دربار میں طلب کر کے سید رفیع الدین محدث اور شیخ عبدالفتح تھا نیسری وغیرہ علماء دین سے بحث و مباحثہ کرنے کا حکم دیا۔ ملا عبدالقادر بدایونی 'منتخب التواریخ' میں اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جب شیخ علائی نے اپنا موقف پیش کیا تو سلیم شاہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس بیان کی صداقت مشتبہ ہے۔ کیونکہ اس کے فوراً بعد سلیم شاہ نے شیخ علائی کو دکن کی جانب جلا وطن کر دیا تھا۔ دکن میں بھی انہوں نے اپنی تبلیغی و اصلاحی سرگرمیاں جاری رکھیں اور بہت سے لوگ ان کی جماعت میں شامل ہو گئے۔ اس پر انہیں دوبارہ آگرہ کے شاہی دربار میں طلب کیا گیا اور ایک نامور عالم شیخ بڈھا کے فیصلے کے مطابق انہیں کوڑے مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ ان کی نعش کی بر سر عام تذلیل بھی کی گئی۔

اس واقعہ سے کچھ عرصہ قبل شیخ عبداللہ نیازی اور شیخ علائی کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے تھے' جن کی بنا پر شیخ عبداللہ نیازی نے اپنے رفیقوں کی الگ جماعت بنا لی تھی۔ اس گروہ کو بھی سلیم شاہ اور مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری نے تشدد کے ذریعے کچل دیا۔ مہدویت پسندوں پر تشدد کی یہ کاروائیاں مغل اعظم کے عہد حکومت کے ابتدائی دور تک جاری رہیں۔ بعدازاں جب اکبر نے رواداری کی حکمت عملی کو اختیار کیا' تو ان لوگوں کو ارباب اقتدار کے جبر و تشدد سے نجات ملی۔ تاہم ایک طویل مدت تک تشدد برداشت کرنے کی بنا پر تحریک زوال پذیر ہو چکی تھی۔ ویسے بھی اپنی مخصوص نوعیت کی بنا پر اس کا اکبری دور میں جاری رہنا محال تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس تحریک کی تخلیقی روح ختم ہو گئی اور اس سے وابستہ لوگ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ فی الواقعہ احیائے مذہب کی اس تحریک کا انجام' دیگر مذہبی تحریکوں سے مختلف نہ تھا۔

(۳) شیخ عبدالحق محدث دہلوی

برصغیر میں احیائے دین کی تحریک کے رہنماؤں میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی ایک نمایاں مقام کے حامل ہیں۔ ان کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ وہ عقیدہ پرستی کی

سب سے زیادہ بہتر نمائندگی کرنے والے تھے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کا نظام فکر اگرچہ راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا تھا' لیکن ان کے زمانے میں دیگر اعتقادی کی قوتیں زیادہ مضبوط نہیں ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے ہاں صوفیانہ آزاد خیالی کے اثرات موجود رہے تھے۔ دوسری طرف سید محمد جونپوری احیائے مذہب کے علمبردار ہونے کے باوجود اپنے دعویٰ مہدویت کی بنا پر راسخ الاعتقاد حلقوں کے زیر عتاب آگئے تھے۔ احیائے دین کی تحریک کے سب سے زیادہ پرجوش نمائندے شیخ احمد سرہندی' جو شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ہمعصر تھے' سید محمد جونپوری کی طرح اپنے روحانی ارتقا کے بارے میں بعض بیانات کے سبب تنگ نظر عقیدت پرستوں کے لئے قابل قبول نہیں تھے۔ ان پر نکتہ چینی کرنے والوں میں شیخ عبدالحق بھی شامل تھے۔ یہاں تک کہ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت میں بعض مذہبی علماء نے ان کی بعض تحریروں کو قابل اعتراض قرار دیتے ہوئے ان پر پابندی عائد کرنے کا مطالبہ کیا تھا۔ ۶۴۔

احیائے مذہب کی تحریک کے ان رہنماؤں کے برعکس شیخ عبدالحق کو علمائے ظاہر و باطن نے عام طور پر قابل قبول قرار دیا تھا۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ شیخ احمد سرہندی کی شخصیت دو حصوں میں تقسیم شدہ تھی۔ وہ بیک وقت عالم اور صوفی تھے۔ ان کی نگارشات ان کی شخصیت کے ان دونوں پہلوؤں کا اظہار کرتی ہیں۔ تاہم چونکہ وہ ان دونوں پہلوؤں کے درمیان ہم آہنگی پیدا نہیں کر سکے تھے' اس لئے ان کے افکار میں بھی تفریق موجود رہی تھی اور وہ عقیدہ پرستی کے معیار پر پورا نہ اتر سکے۔ اس کے برعکس شیخ عبدالحق اگرچہ دنیائے تصوف میں بھی امتیاز رکھتے تھے' مگر ان کے افکار اور تحریریں بنیادی طور پر پابند شریعت عالم کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ۶۵۔ اسی بنا پر عقیدہ پرست حلقوں میں سب سے زیادہ واجب الاحترام مقام کے مستحق ٹھہرتے ہیں۔

شیخ محدث دہلوی ۱۵۵۱ء میں سلیم شاہ سوری کے عہد حکومت میں پیدا ہوئے۔ ۶۶۔ اس زمانے میں تحریک مہدویت اپنے عروج پر تھی اور برسر اقتدار طبقے کے ساتھ اس کا تصادم شروع ہو چکا تھا۔ راسخ الاعتقاد حلقے اپنے داخلی تضادات اور اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے کو کچلنے کی جدوجہد میں مصروف تھے۔ برصغیر کے صوفیانہ حلقوں میں آزاد خیالی

دور دورہ تھا۔ ہندو مسلم ترکیبی ثقافت فروغ پا رہی تھی۔ فکر و نظر اور زندگی کے مختلف پہلوؤں میں اس کا اظہار ہو رہا تھا۔ اصل میں وہ معروضی صورت حال پوری طرح وجود پذیر ہو چکی تھی' جس نے اکبر اور اس کی مذہبی حکمت عملی کو جنم دیا تھا۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی طبقہ امرا سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے آباؤ اجداد میں سے اولین طور پر آغا محمد ترک سلطان علاؤ الدین خلجی کے عہد حکومت میں اپنے قبیلے کے ہمراہ بخارا سے ہجرت کر کے ہندوستان آئے تھے۔ یہاں آنے کے بعد انہوں نے شاہی دربار سے تعلق پیدا کر لیا تھا۔ ۶۷۔ اس گھرانے کے بعض افراد نے مقامی تہذیب کے بہت سے اثرات قبول کر لئے تھے۔ ان میں شیخ رزاق اللہ مشتاقی قابل ذکر ہیں' جو ہندی اور سنسکرت زبانوں پر عبور رکھتے تھے اور ہندی زبان میں شاعری بھی کرتے تھے۔ تصوف کے شطاری مکتبہ فکر سے ان کی وابستگی بھی اسی رجحان کی نشاندہی کرتی ہے۔ شیخ عبدالحق کے دادا شیخ سعداللہ اور والد شیخ سیف الدین بھی تصوف کی جانب مائل تھے۔ ۶۸۔ پندرہویں صدی کی صوفیانہ روشن خیالی اور وسیع النظری نے ان کی شخصیت پر بھی گہرے نقوش مرتسم کئے تھے۔ شیخ سعداللہ آزاد خیال صوفی شیخ محمد مسکن کے مرید تھے اور شیخ سیف الدین نے شیخ امان پانی پتی سے روحانی علوم کا درس لیا تھا' جو اپنے عہد میں فلسفہ وحدت الوجود کے ممتاز شارح تھے۔

شیخ عبدالحق کی ابتدائی زندگی صوفیانہ آزاد خیالی کے اس تہذیبی ماحول میں بسر ہوئی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ سیف الدین سے حاصل کی۔ ۶۹۔ شیخ سیف الدین اپنے صاحبزادے کو آزاد خیالی اور وسیع النظری سے ہمکنار کرانا چاہتے تھے۔ شوق مطالعہ اور بہتر قوت حافظہ کی بدولت شیخ عبدالحق نے تعلیم کے مدارج تیزی سے طے کئے۔ ۷۰، اور بارہ تیرہ برس کی عمر میں' شرح شمسیہ' اور شرح عقائد نسفی' کی تکمیل کر لی۔ پندرہ سولہ برس کی عمر میں انہوں نے "مختصر معانی" اور "مطول" کا مطالعہ مکمل کر لیا اور بیس برس کی عمر تک فلسفہ' ادب اور فقہ و حدیث کی تعلیم بھی مکمل کر لی۔ ۷۱۔ حصول علم کے بعد انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا' لیکن چند عرصے بعد شیخ عبدالحق نے اعزہ و اقارب کی تحریک پر فتح پور سیکری کا سفر اختیار کیا' جو اکبر کا دارالحکومت ہونے کی بنا پر برصغیر کا ثقافتی و علمی مرکز بن چکا تھا۔ اس شہر میں انہوں نے تھوڑی مدت کے لئے فیضی' مرزا نظام

الدین احمد اور ملا عبدالقادر بدایونی کی صحبت اختیار کی۔ ۷۲۔ شیخ کے سوانح نگار اس بات کا چرچا کرتے ہیں کہ انہوں نے دربار اکبری کے ان ممتاز اراکین کو بہت متاثر کیا تھا۔

صوفیانہ آزاد خیالی کے ماحول میں پرورش پانے کی بنا پر فتح پور سیکری کے علمی و ثقافتی ماحول میں خود کو جذب کرنا شیخ عبدالحق کے لئے دشوار نہیں تھا۔ تاہم نتائج اس کے برعکس نکلے۔ فیضی' ابوالفضل اور اکبر اس قدر آگے نکل چکے تھے کہ شیخ ان کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ وہ اس قدر آگے بڑھنے کو خطرے سے خالی تصور نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے نفسیاتی طور پر پیچھے ہٹنا شروع کیا۔ ۷۳۔ یہاں تک کہ وہ ردعمل پر اتر آئے۔ ان کے اس رویے کو شیخ موسیٰ گیلانی کی رہنمائی اور رفاقت سے مزید تقویت پہنچی۔ شیخ موسیٰ گیلانی اکبری دربار کے منصب دار ہونے کے باوجود راسخ العقیدہ اور قدامت پسند تھے۔ ۱۵۷۷ء میں شیخ عبدالحق نے انہیں اپنا روحانی رہنما تسلیم کر لیا۔

بعدازاں شیخ عبدالحق کے ذہن میں اکبری دیگر اعتقادی اور روشن خیالی کے خلاف ردعمل شدید تر ہوتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے اپنے عہد کے بعض دیگر عقیدہ پرست علما کی طرح اپنے آپ کو بے بس پاتے ہوئے حرمین الشریفین کی جانب رواں ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ ۱۵۸۶ء / ۱۵۸۷ء کا واقعہ ہے۔ اس سلسلے میں وہ ایک برس تک گجرات میں مرزا نظام الدین احمد کے پاس مقیم رہے اور وہاں کے ایک ممتاز مذہبی عالم شیخ وجیہہ الدین احمد العلوی سے کسب فیض کیا۔ جو اپنے عہد میں "ملک المحدثین" کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ ۷۴۔ شیخ عبدالحق ۱۵۸۷ء میں مکہ مکرمہ پہنچے اور ۱۵۹۰ء تک وہیں قیام کیا ۷۵۔ یہاں انہوں نے مختلف علماء کی جانب رجوع کیا اور جملہ کتب صحاح کے سماع کے ساتھ ساتھ علم حدیث کی تکمیل بھی کی۔ ۷۶۔ جس واقعہ نے شیخ کو سب سے زیادہ متاثر کیا' وہ راسخ العقیدہ' جہاندیدہ صوفی سیاح شیخ عبدالوہاب متقی کی صحبت کا میسر آنا تھا' جو اپنے عہد کے "جلیل القدر بزرگ اور بہت سے اوصاف و کمالات کے حامل تھے۔" ۷۷۔ دراصل یہ شیخ عبدالوہاب متقی ہی تھے جنہوں نے شیخ عبدالحق کو "علم حدیث کا آفتاب و ماہتاب" بنا دیا۔ شیخ ان کی خدمت میں دو سال سے زیادہ مقیم رہے۔ اس مدت میں احادیث نبوی اور علوم حدیث کے معارف سے اپنا دامن بھرتے رہے۔" ۷۸۔

شیخ عبدالوہاب متقی ہندوستانی تھے اور ان کا تعلق مالوہ کی اشرافیہ سے تھا وہ ایک عرصے

سے مکہ مکرمہ میں قیام پذیر تھے۔ وہ شیخ علی متقی کے شاگرد تھے' جو ایک نامور محدث تھے۔ ۷۹۔ نظریاتی سطح پر شیخ علی متقی اور شیخ عبدالوہاب متقی نے شیخ عبدالحق کو بھی ہدایت کی تھی کہ وہ فلسفہ وحدت الوجود کی گہرائیوں میں جانے سے گریز کریں۔ وہ کہا کرتے تھے کہ ابن عربی کے شاہکار "فصوص الحکم" کے واضحات سے محفوظ ہونا چاہئے۔ لیکن بہمت سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اس میں شکر بھی ہے اور زہر بھی۔ خود شیخ عبدالحق محدث دہلوی بھی تمام عمر اسی مسلک پر قائم رہے۔ انہوں نے فلسفہ وحدت الوجود کے مسائل پر کم ہی توجہ دی ہے اور ایک معتدلانہ رویے کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ ایک مکتوب میں وہ لکھتے ہیں کہ "فصوص الحکم کے اتباع و اعتقاد میں مبالغہ کرنا چاہئے اور نہ اس کے انکار و رد میں۔" ۸۰۔

حجاز سے واپسی پر شیخ عبدالحق کی فکری و ذہنی نشوونما مکمل ہو چکی تھی۔ برصغیر کی تہذیبی و ثقافتی صورت حال اب ان کے لئے ناقابل برداشت ہو چکی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی ہمہ صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس صورت حال کے خلاف ردعمل کا اظہار شروع کر دیا۔ برصغیر میں احیائے دین کی تحریک کے دیگر رہنماؤں سے ان کا طریقہ کار مختلف تھا چنانچہ انہوں نے دینی علوم کے فروغ کو وسیلہ نجات تصور کیا اور اپنی بقیہ زندگی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے لئے وقف کر دی۔ ۸۱۔ تذکرہ نگاروں نے ان کی تصانیف کی تعداد سو سے زائد بیان کی ہے۔ ۸۲۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی' میں ان کی مطبوعہ تصانیف کی ایک فہرست دی ہے' جس میں ساٹھ کتب شامل ہیں۔ شیخ نورالحق کے نام ایک خط میں خود شیخ نے لکھا تھا کہ "میری تالیفات کی تعداد اسی سے نوے تک پہنچ چکی ہے۔" ۸۳۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی سنتالیس تصانیف گزشتہ صدی کے اواسط تک مولوی محمد انوارالحق صاحب حقی دہلوی کے کتاب خانے میں موجود تھیں۔ ۸۴۔ یہ تمام تصانیف مذہبی' ادبی' تاریخی اور علمی موضوعات سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود شیخ نے اپنی نگارشات پر تبصرہ کرتے ہوئے تھا کہ "میری تصنیف و تالیف میں یہی عادت ہے کہ میں بزرگوں کے اقوال کو اپنی کتابوں میں جمع کرتا ہوں اور انہیں کے اقوال کی طرف مراجعت کرتا ہوں۔" ۸۵۔ بلاشبہ برصغیر میں اسلامی علوم کے احیاء و فروغ کے سلسلے میں ان کتابوں نے نمایاں کردار ادا کیا اور ان کی مدد سے احیائے دین کی تحریک کو بہت تقویت پہنچی تھی۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے تصنیف و تالیف کے علاوہ سماجی شعور کے مختلف نمائندوں اور حکمرانوں کو مختلف خطوط بھی لکھے تھے' جن کا مقصد ان لوگوں کو احیائے دین کی جانب راغب کرنا تھا۔ مزید برآں انہوں نے اپنے شاگردوں کے ذریعے بھی دینی علوم کے فروغ میں حصہ لیا۔ جب اکبر کے بعد ہندوستان کی صورتحال قدرے تبدیل ہوئی' تو شیخ کی مقبولیت میں بھی اضافہ ہونے لگا اور ان کی علمی و دینی خدمات کا اعتراف کیا جانے لگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود شہنشاہ جہانگیر بھی ان کی علمیت کا معترف تھا۔ چنانچہ وہ شیخ کو "اہل علم و فضل" میں شمار کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ شیخ نے "شرف حضوری حاصل کر کے اپنی ایک تصنیف میری نظر سے گزاری۔ اس کتاب میں ہندوستان کے علماء اور مشائخ کے حالات زندگی درج ہیں۔ اس نے اس تصنیف پر بہت محنت و جانفشانی کی ہے۔"۸۶۔ تاہم جہانگیر نے کسی بات پر ناراض ہو کر شیخ عبدالحق اور ان کے صاحبزادے شیخ نورالحق کو کابل کی طرف جانے پر مجبور کر دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ اس سلسلے میں لاہور پہنچے تھے کہ شاہ ابوالمعالی نے انہیں واپس دہلی جانے کی ہدایت کی۔۸۷۔ اس واقعہ کے چند روز بعد جہانگیر کا انتقال ہو گیا اور یوں یہ معاملہ بھی ختم ہو گیا۔۸۸۔ اس کے بعد شاہجہان تخت نشین ہوا تو شیخ کے احترام میں بھی اضافہ ہو گیا۔ ان کا انتقال ۲۸/ جون ۱۶۴۲ء کو ہوا۔

راسخ الاعتقادی کے احیاء کے لئے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کاوشیں خاص طور پر دو حوالوں سے اہم ہیں۔ ان میں سے ایک قرون وسطیٰ کی آلہ پرستی کے خلاف ان کی جدوجہد ہے۔ آلہ پرستی کی نفی کرنے کی خاطر انہوں نے اپنی صلاحیتیں علم حدیث کے فروغ کے لئے وقف کر دی تھیں۔ دوسرے صوفیانہ آزاد خیالی کے خاتمے اور طریقت کو شریعت کی حدود کے اندر رکھنے کے لئے ان کی تگ و دو ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی ذہنی زندگی میں سب سے زیادہ توجہ علم حدیث کے فروغ پر صرف کی تھی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ فلسفہ وحدت الوجود' صوفیانہ آزاد خیالی' الحادی تحریکوں اور عقل پرستی کی روز افزوں مقبولیت نے وحدت' انسان دوستی' عقل اور جذبے پر اصرار کرتے ہوئے فرد اور خدا کے درمیانی واسطے کو بنیادی اہمیت کا حامل تصور کرنے کے عقیدے کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ اکبری عہد میں اس رجحان کو بہت تقویت ملی تھی۔ یہاں تک کہ احیائے دین کے سب سے زیادہ پرجوش نمائندے۔ شیخ احمد سرہندی کے نظام فکر میں

اس کے اثرات واضح طور پر موجود تھے۔ سید محمد جونپوری کے دعویٰ مہدویت سے بھی پیغمبر اسلام کے اس رتبے کو نقصان پہنچا تھا' جسے قدامت پسند حلقوں میں عام طور پر قبول کیا جاتا تھا۔ اس فکری صورت حال کے خلاف ردعمل شیخ محدث دہلوی کی صورت میں رونما ہوا۔ ۸۹۔ جنہوں نے علم حدیث کے فروغ اور "مدارج النبوت" لکھ کر آلاو پرستی کے رجحان کی حوصلہ شکنی کرنے کی کوشش کی۔

شیخ عبدالحق کی اہمیت کا انحصار زیادہ تر علم حدیث کے فروغ کے سلسلے میں ان کی خدمات پر ہے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ ان کی ذات وہ ذات ہے' جس نے ہندوستان میں رہ کر حدیث کے سربمہر خزانہ کو وقف عام کیا اور دل پسند محققانہ تصانیف کے ذریعے سے علماء ظاہر و باطن دونوں کی محفلوں سے داد وصول کی۔ ۹۰۔ شیخ عبدالحق اپنے عہد کے شمالی ہند کے سب سے بڑے شیخ الحدیث تھے۔ تاہم وہ اس کے ساتھ ساتھ ایک "نکتہ دان مفسر' وسیع النظر فقیہہ ماہر مجود قرآن' مستند مورخ و سیرت نگار و تذکرہ نویس' قابل ذکر ادیب' اچھے شاعر اور نکتہ رس ناقد شعر و سخن" بھی تصور کئے جاتے تھے۔ ۹۱۔

شیخ عبدالحق کے عقیدت مند انہیں برصغیر کا اولین محدث قرار دیتے ہیں۔ ۹۲۔ یہ بات زیادہ مبالغہ آمیز نہیں۔ اگرچہ علم حدیث اسلامی امیات کا ایک لازمی جزو ہے اور ابتدائی لازمی دور میں ہی احادیث کی اہمیت بہت بڑھ گئی تھی' کیونکہ ان کے ذریعے فکری نظام تشکیل کرنا آسان تھا۔ یہ قرآن حکیم کے ابہام اور ارتیاب کو ختم کرتیں اور خالی جگہوں کو پر کرتی ہیں۔ مزید برآں انہیں اپنے طور پر وضع کر لینا بھی آسان تھا۔ ۹۳۔ اس کے باوجود علم حدیث کو برصغیر میں زیادہ فروغ حاصل نہیں ہوا تھا۔ برصغیر میں اس کا ابتدائی مرکز سندھ تھا۔ محمود غزنوی کے حملوں کے بعد جب شمالی ہند میں اسلامی ریاست وجود پذیر ہوئی' تو دیگر اسلامی علوم کے ساتھ ساتھ علم حدیث کی طرف بھی توجہ دی جانے لگی۔ سلطان مسعود کے عہد میں سید علی ہجویری کے معاصر شیخ اسمٰعیل جب ۱۰۰۳ء میں لاہور آئے۔ ۹۴۔ تو انہوں نے اس شہر میں اس علم کے باقاعدہ فروغ کی جانب توجہ دی۔ ان کے بعد شیخ حسن بن محمد صغانی کا ذکر کیا جا سکتا ہے' جو عام طور پر حدیث کی ایک کتاب "مشارق الانوار" کے مصنف تصور کئے جاتے ہیں۔ برصغیر میں اس علم کی نشوونما کا ایک نیا دور اس وقت شروع ہوا جب گجرات کے حاکم احمد شاہ اول نے ہندو عرب کے درمیان

بحری راستے کو از سرنو قائم کیا۔ اس طرح گجرات علم حدیث کا مرکز بن گیا۔ گجرات کے علاقے میں اسے زیادہ تر شیخ وجیہہ الدین احمد العلوی نے فروغ دیا۔ ۹۵۔ شیخ عبدالحق نے بھی ابتداء میں انہیں سے یہ علم حاصل کیا تھا۔ ان ہی کی بدولت شمالی ہندوستان میں اس علم کا چرچا ہوا۔ ۹۶۔

شیخ عبدالحق نے علم حدیث کا چرچا آزاد پرستی کے رجحان کی نفی کرنے کے لئے کیا تھا۔ وہ اس اساسی مذہبی عقیدے کی اہمیت واضح کرنا چاہتے تھے کہ جب تک کوئی اللہ پر ایمان لانے کے بعد اس کے رسولؐ کو رسولؐ تسلیم نہیں کرے، وہ ہرگز ہرگز مسلمان نہیں ہو سکتا۔ ۹۷۔

اسی سلسلے میں شیخ عبدالحق نے تصوف کو دائرہ شریعت میں رکھنے پر زور دیا۔ اس باب میں ان کی تعلیمات سیدھی سادھی تھیں اور وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ شریعت کی پابندی کے بغیر گوہر مقصود حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نواب مرتضیٰ خان کے نام ایک مکتوب میں ان خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "نواہی سے اجتناب امر لابدی ہے۔ اگر پرہیز کرتا رہا تو امید ترقی ہے ورنہ ہزارہا مجاہدے اور ریاضتیں بیکار ہوں گی اور ان سے کچھ بھی حاصل نہ ہو گا بلکہ یہ ریاضتیں اور مجاہدے فریب شیطانی ہوں گے، جس سے سوائے غرور و نخوت کے کچھ حاصل نہ ہو گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ کے اوامر کی تعلیم منحصر ہے، امتثال اوامرو نواہی میں، یعنی اللہ نے جن چیزوں کے کرنے کا حکم دیا ہے، ان کو کیا جائے اور جن چیزوں سے منع فرمایا ہے، ان سے اجتناب کیا جائے اور جو لوگ اللہ کے مقرب اور مقبول ہیں اور شریعت کی ترویج میں لیل و نہار مصروف و مشغول ہیں، ان کی عظمت و قدر کا خیال رکھتے ہوئے اہل بدعت کی طرف التفات نہ کیا جائے۔ بلکہ ان کو دشمن قرار دیا جائے اس لئے کہ وہ نبی علیہ السلام کے دشمن ہیں۔ اور شریعت کی ترویج کرنے والے اور متبع سنت لوگوں کا احترام کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ نبی علیہ السلام کے دوست ہیں۔" ۹۸۔

اہل سلوک اور صوفیا کے لئے اتباع شریعت ناگزیر ہے۔ فرد کے روحانی ارتقا کا راستہ شریعت کا راستہ ہے۔ ۹۹۔ جو لوگ اس راستے کے علاوہ کسی اور راستے کو تسلیم کرتے ہیں، وہ جاہل اور ناپسندیدہ ہیں۔ دراصل "یہ لوگ نہیں جانتے کہ انبیاء کرامؑ عموماً اور نبی علیہ

السلام خصوصاً مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے دنیا میں بھیجے گئے اور مکارم اخلاق کی تتمیم و تکمیل تو راہ راست کو اختیار کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر انبیائے کرام کے فرمائے ہوئے اور متعین کردہ اعمال و افعال مقرب الی اللہ نہیں تو پھر کون سا ایسا راستہ ہے' جو موصل بن سکے۔" ۱۰۰۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک مذہبی احکام کو ملحوظ نہ رکھا جائے' فرد روحانی ترقی کے مراحل طے نہیں کر سکتا۔ ان سے قطع نظر ہر قسم کی ریاضت اور جدوجہد لاحاصل ہے۔ ۱۰۱۔ ایسی کدو کاوش لایعنی اور لغو ہے۔

فرد کے روحانی ارتقا کو مذہبی ضوابط کا پابند بنانے کا جواز فراہم کرنے کے لئے شیخ عبدالحق اس نقطہ نظر کی حمایت کرتے ہیں کہ نبوت ولایت سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ نبوت وہ کلام ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وارد ہو۔ اس سے گریز اور انکار کفر ہے۔ جب کہ "ولایت اس حدیث کا نام ہے جو بطریق الہام وارد ہوتی ہے' جس سے قلب و زبان مطمئن ہو جاتے ہیں۔" ۱۰۲۔ اس سے انکار موجب خبث و ضلال ہوتا ہے۔ نبی اور ولی میں یہ امتیاز بھی قابل توجہ ہے کہ اول الذکر معصوم ہوتا ہے اور موخر الذکر محفوظ' چونکہ "عصمت صدور نیت سے پہلے ہوتی ہے اور حفاظت اس کے صدور کے بعد' اس جماعت سے غلبہ حال و سکر کی وجہ سے جو ایسی باتیں صادر ہوئی ہیں' جو ظاہر شریعت کے خلاف ہیں تو حکایت کی صحت کے بعد مناسب راہ یہ ہے کہ یا تو توجیہہ و تطبیق سے کام لیا جائے یا سکوت و تسلیم سے' لیکن کسی حال میں اتباع نہیں کیا جائے گا۔ اتباع واضح چیزوں میں کیا جاتا ہے نہ کہ مبہم اور موہوم چیزوں میں۔" ۱۰۳۔ اس طرح شیخ شرف الدین یحیٰ منیری کا سا نقطہ نظر اختیار کرتے ہوئے شیخ عبدالحق ولایت پر نبوت کی برتری کا جواز فراہم کرتے ہیں۔

اللہ پرستی اور صوفیانہ آزاد خیالی کے ساتھ ساتھ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنے عہد کی عقلیت پسندی کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے۔ احیائے دین کے سلسلے میں یہ بات ناگزیر تھی۔ کیونکہ عقیدہ پرستی اور عقلیت پسندی کی راہیں جدا ہیں۔ اسی حوالے سے شیخ نے خود عالم ہونے کے باوجود علم و حکمت کو غیر پسندیدہ قرار دیا ہے' کیونکہ ان کے نزدیک اس سے غرور و تکبر پیدا ہوتا ہے۔ جس سے فکر و نظر ہمیشہ اعتقادات ملیہ کے ظواہر پر رہتی ہے۔ ۱۰۴۔ انسان کے لئے عقل کی رہنمائی غیر پسندیدہ اور ناکافی ہے۔ عقل روزمرہ کے معاملات

میں بھی قابل اعتماد نہیں اور نہ ہی اس کی مدد سے خیر و شر کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ ۱۰۵۔
اسی لئے عقل اور وحی کے حاصلات میں مطابقت پیدا کرنے کی تمام کوششیں بھی قابل مذمت ہیں۔ ۱۰۶۔ انسان کے لئے صرف شریعت کی پابندی کافی ہے۔ عقل دشمنی کے حوالے سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی عقلی و فطری علوم کی اساس یعنی اصول علیت کی بھی نفی کرتے ہوئے اسے "فلسفیوں اور دہریوں کا عقیدہ قرار دیتے ہیں۔ ۱۰۷۔ مختصراً یہ کہ ان کے نزدیک "سچی بات تو وہی ہے' جس کو دین اسلام نے پیش کیا اور راستہ سیدھا وہی ہے' جس کی نشاندہی اسلام نے کی۔ اس کے علاوہ باقی سب راستے ٹیڑھے ہیں۔ جن پر چلنے والے منزل مقصود تک رسائی نہیں پاتے۔" ۱۰۸۔

(۴) شیخ احمد سرہندی

سولہویں صدی کے مسلم برصغیر کی ثقافتی روح کے خلاف راسخ الاعتقادی کے احیاء کے لئے جس دانشور نے نمایاں ترین کامیابی حاصل کی' وہ شیخ احمد سرہندی ہیں' جنہیں اسلامی تصوف کا مصلح اعظم۔ ۱۰۹۔ اور "برعظیم پاک و ہند کا ایک عظیم ترین ولی" ۱۱۰۔ قرار دیا گیا ہے۔ عنفوان شباب میں شیخ احمد سرہندی بھی قرون وسطیٰ کی آزاد خیالی سے متاثر تھے۔ اپنے ذہنی ارتقا کے اس دور کا اظہار انہوں نے ایک رباعی میں یوں کیا تھا کہ "افسوس' یہ شریعت نابینوں کی شریعت ہے ہماری ملت تو کفر اور عیسائیت کی ملت ہے / کفر و ایمان اس زیبا شکل پری کی زلف و چہرہ ہیں / کفر اور ایمان دونوں ہماری راہ میں برابر ہیں۔" ۱۱۱۔ تاہم بعدازاں اپنے روحانی قائد محمد رضی الدین باقی اللہ ۱۱۲۔ کے زیر اثر شیخ احمد سرہندی بتدریج راسخ الاعتقادی کی جانب مائل ہوتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے اپنے عہد میں راسخ الاعتقادی کی نمائندگی کا درجہ حاصل کر لیا۔

شیخ احمد سرہندی ۲۶/ جون ۱۵۶۳ء کو سرہند میں پیدا ہوئے' ان کا نام احمد' لقب بدر الدین اور کنیت ابوالبرکات تھی۔ ۱۱۳۔ ان کے والد مخدوم عبدالاحد معروف وحدت الوجودی دانشور شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے صاحبزادے شیخ رکن الدین کے مرید تھے۔ وہ فلسفہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور "باطن کی پوری نگرانی کے باوجود جو بے کیفی کے مرتبہ کی طرف رکھتے تھے ہمیشہ اسی طریقہ کے مطابق مشغول رہے۔" ۱۱۴۔ مخدوم عبدالاحد کو ابن

عربی سے خصوصی عقیدت تھی اور وہ "فتوحات مکیہ" "فصوص الحکم" اور "عوارف المعارف" پر عبور رکھتے تھے۔ خواجہ ہاشم کشمی کے قول کے مطابق مشہور وحدت الوجودی صوفی دانشور میاں محمد میر نے فلسفہ وحدت الوجود کا درس انہیں سے لیا تھا۔ مخدوم عبدالاحد صاحب تصنیف بھی تھے۔ "رسالہ تشہد کنوز الحقائق" ان سے منسوب ہیں۔

شیخ احمد سرہندی نے ابتدائی تعلیم اپنے واجب الاحترام والد سے حاصل کی۔ ۱۱۵۔ اس کے بعد وہ اکتساب علم کی غرض سے سیالکوٹ پہنچے' جو سولہویں صدی کے برصغیر میں اسلامی علوم کا گہوارہ تھا۔ دور دور سے طالبان علم اپنی علمی تشنگی بجھانے کی خاطر اس شہر کا رخ کیا کرتے تھے۔ ۱۱۶۔ یہاں تک کہ ایک مورخ کے بمطابق اس زمانے میں یہ شہر قدیم یونان کی یاد تازہ کرتا تھا۔ ۱۱۷۔ شیخ احمد سرہندی نے سیالکوٹ میں جامع علوم عقلیہ و نقلیہ القاضی الشیخ کمال الدین بن موسیٰ الحنفی الکشمیری سے عقلی علوم حاصل کیے اور "حدیث کی کتابیں شیخ یعقوب کشمیری سے پڑھیں جو ان دنوں وہیں مقیم تھے۔ عالم ربانی قاضی بہلول بدخشانی سے بھی آپ نے حدیث کی بعض کتابیں پڑھی تھیں۔ ۱۱۸۔ غرضیکہ انہوں نے ہر علم و فن کو مشہور اور مستند اساتذہ سے حاصل کیا اور سند لی۔ ۱۱۹۔ گویا "اس زمانے میں اونچے درجے کی جو درسی تعلیم حاصل کی جا سکتی تھی۔ شیخ احمد اس سے مستفید ہوئے تھے ان کی تصانیف سے نہ صرف دینیات بلکہ فلسفے کا بھی نہایت عمیق فہم ظاہر ہوتا ہے۔" ۱۲۰۔

سترہ برس کی عمر میں علوم عقلیہ و نقلیہ سے فارغ ہو کر شیخ سرہندی درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ ۱۲۱۔ اسی زمانے میں انہوں نے عربی زبان میں "رسالہ تہلیہ" اور فارسی زبان میں "رسالہ رد روافض" تحریر کیا۔ ۱۲۲۔ اول الذکر رسالے میں کلمہ طیبہ کے بارے میں مختلف الہیاتی مسائل پر روایتی انداز میں بحث کی گئی ہے اور موخر الذکر رسالہ شیعہ عقائد کی تردید میں رقم کیا گیا ہے اس میں صحابہ کرام کے باہمی تنازعوں کو ذاتی مفادات کی بجائے فکر و نظر میں اختلافات کا نتیجہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی زمانے کی ایک اور تحریر مختصر اور نامکمل رسالہ اثبات النبوۃ ہے' تاہم یہ رسالہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں مصنف نے بالواسطہ طور پر اپنے زمانے کی آزاد خیالی کے اہم عنصر یعنی آزاد پرستی کے رجحان کے خلاف پیغمبر کے مقام کو بحال کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس رسالے

میں عقل پر وحی کی برتری کو ثابت کرنے اور رسول اکرمؐ کی نبوت کے اثبات میں روایتی دلائل دیئے گئے ہیں اور نبوت کے مفہوم اور معجزات کی ماہیت کے مسئلے کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔

جس زمانے میں رسالہ اثبات النبوۃ' تحریر کیا گیا وہ مغل اعظم کی روشن خیالی کے عروج کا زمانہ تھا۔ ابھی شیخ احمد سرہندی کا اشرافیہ سے براہ راست تعلق قائم نہیں ہوا تھا۔ یہ تعلق ان کی آگرہ میں آمد کے بعد قائم ہوا' جہاں انہیں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی طرح دربار اکبری کے دو ممتاز اراکین فیضی اور ابوالفضل سے میل جول کے مواقع حاصل ہوئے تھے عام طور پر مشہور ہے کہ آگرہ میں انہوں نے فیضی کی بے نقط تفسیر "سواطع الالہام" لکھنے میں تعاون کیا تھا۔ ۱۲۳۔ تاہم فیضی اور ابوالفضل کے ساتھ شیخ سرہندی کا تعلق دیرپا ثابت نہ ہوا کیونکہ ان کے خلاف اسلام عقائد شیخ پر بہت گراں تھے۔ ۱۲۴۔ آگرہ میں قیام کے کچھ عرصہ بعد ان کے والد مخدوم عبدالاحد آگرہ پہنچے اور انہیں اپنے ساتھ سرہند واپس لے گئے۔ راستے میں تھانیسر کے ایک رئیس شیخ سلطان کی صاحبزادی سے ان کا عقد ہوا۔ ۱۲۵۔ اس مناکحت سے ان کی معاشی حالت بہت بہتر ہو گئی۔ ۱۲۶۔

شیخ سلطان اکبری عہد کے ایک ممتاز امیر تھے اگرچہ انہوں نے "مہابھارت" کے فارسی ترجمے پر ایک عرصے تک کام کیا تھا' مگر عقیدہ پرستی کی جانب بہت مائل تھے ان کے ابوالفضل اور ملا عبدالقادر بدایونی سے دوستانہ تعلقات تھے اور شہنشاہ بھی ان کا احترام کرتا تھا مگر گاؤ کشی کی شکایت ملنے پر ان سے ناراض ہو گیا اور انہیں بھکر کی جانب جلا وطن کر دیا تھا۔ بعد ازاں شیخ سلطان خانخاناں کی سفارش پر تھانیسر اور کرنال کے کروڑی مقرر ہوئے مگر وہ اپنی عقیدہ پرستی کے باعث اکبری حکمت عملی پر عمل نہ کر سکے۔ یہاں تک کہ ان کے ہندو دشمن رویے کی بنا پر اکبر نے انہیں موت کی سزا دے دی۔

یہ واقعہ ۱۵۹۹ء کے اوائل میں پیش آیا۔ اس کے چند ماہ بعد شیخ احمد سرہندی خواجہ باقی اللہ کے حلقہ ارادت میں شامل ہوئے۔ ۱۲۷۔ جو اکبر کے عقیدہ پرست امراء کے گروہ کی تشکیل میں مصروف تھے۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ "بے دین کافروں پر سختی کرنے کے جرم" میں شیخ سلطان کے اس انجام نے شعوری یا لاشعوری طور پر شیخ سرہندی کو اس حلقے میں شامل ہونے پر آمادہ کیا ہو گا۔ خواجہ باقی اللہ بھی ان سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ ۱۲۸۔

یہ دونوں دانشور تقریباً ہم عمر تھے' لہٰذا ان میں دوستانہ تعلقات بھی استوار ہو گئے۔ ۱۲۹ء اس سے شیخ سرہندی کے عقیدت مند اکثر اوقات یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ خواجہ باقی اللہ بظاہر آپ کے مرشد مگر درپردہ مرید تھے۔ ۱۳۰ء اور مریدوں کی مانند آپ کے حلقہ میں بیٹھ کرتے تھے۔ خود شیخ احمد سرہندی کی تحریریں اس تصور کی شدت سے نفی کرتی ہیں۔ ۱۳۱ء

تاہم یہ تسلیم کیا جانا چاہئے کہ شیخ احمد سرہندی اپنے مرشد کے طریقہ کو کامل نہیں سمجھتے تھے۔ اس باب میں وہ ارتقا کے عمل میں یقین رکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ "علم و حرفت کی تکمیل مختلف افکار کے باہم ملنے سے ہوتی ہے وہ قواعد نحو جنہیں سیبویہ نے مقرر کیا تھا۔ متاخرین کے افکار نے اسے کس قدر زیادہ کر دیا۔ اس حالت میں رہنا نقص تھا۔" ۱۳۲ء اسی بنا پر وہ یہ سمجھتے تھے کہ خواجہ باقی اللہ کی نسبت بھی کامل نہیں۔ لہٰذا اس کے تخلیقی امکانات کو بروئے کار لایا جانا چاہئے۔ ۱۳۳ء یہ نقطہ نظر خواجہ باقی اللہ کی وفات کے بعد ان کے بیشتر مریدوں سے شیخ کے اختلاف کا سبب بن گیا۔ ان لوگوں نے شیخ اللہ داد کو اپنے مرشد کا خلیفہ اول تسلیم کر لیا تھا۔ تاہم شیخ سرہندی ان کی تقلید پرستی اور جامد سوچ کی بنا پر انہیں مقام شیخیت کے نااہل تصور کرتے تھے۔ ۱۳۴ء ان کے نزدیک محض تخلیقی سوچ کا حامل فرد ہی اس عالی مقام کا اہل ہو سکتا تھا۔

شیخ احمد سرہندی کی زندگی کے اس دور میں برصغیر کی معروضی صورت حال میں کئی ایک تبدیلیاں پیدا ہونے لگی تھیں۔ اکبر اعظم کے عہد حکومت کے اواخر میں اگرچہ راسخ الاعتقاد امراء کا ایک طاقتور گروہ برسر اقتدار آ چکا تھا اور خود شہنشاہ کے افکار میں بھی وہ شدت نہیں رہی تھی' تاہم ابھی تک عقیدہ پرست قوتوں کو کوئی واضح کامیابی حاصل نہیں ہوئی تھی۔ ابھی اقتدار کے لئے رسہ کشی جاری تھی۔ تاہم اکبر کی وفات پر جب نور الدین جہانگیر تخت نشین ہوا تو راسخ الاعتقاد قوتوں کو بظاہر کامیابی کے آثار دکھائی دینے لگے تخت نشینی کے وقت جہانگیر سے یہ وعدہ لیا گیا تھا کہ وہ اپنے باپ کے معطل کردہ اسلامی اداروں کو بحال کرے گا۔ ۱۳۵ء یہ صورتحال دائیں بازو کے امراء کے لئے خاصی حوصلہ افزا تھی۔ چنانچہ شیخ سرہندی نے بھی اس سے کئی ایک امیدیں وابستہ کر دیں اور جہانگیر کے نئی امراء کو مکتوبات کے ذریعے یاد دلایا کہ اگر ابتداء ہی سے کوشش کی جائے تو نئے حکمران کو شریعت کے نفاذ پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں شیخ احمد سرہندی نے نواب مرتضیٰ خان شیخ فرید کو، جس نے اکبری دور کے اواخر میں عقیدہ پرست امراء میں ممتاز حیثیت حاصل کر لی تھی اور جس نے جہانگیر سے شریعت کے نفاذ کا وعدہ لینے میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ ایک خط میں لکھا کہ "آج جب کہ دولت و نعمت اسلام کے آگے رکاوٹوں کے زوال کی خوشخبری اور اسلامی بادشاہ کے بیٹھنے کی بشارت خاص و عام کے کانوں تک پہنچ گئی ہے، اہل اسلام اپنے اوپر لازم کریں کہ بادشاہ کے ممد و معاون بنیں اور ترویج شریعت اور تقویت دولت اسلام کی طرف رہنمائی کریں۔ یہ امداد و تقویت خواہ زبان سے میسر آئے، خواہ ہاتھ سے نعمت اسلام کی سب سے اولین مدد یہ ہے کہ مسائل شرعیہ کی وضاحت کی جائے اور کتاب و سنت اور اجماع کے عقائد کلامی کا اظہار کیا جائے تاکہ کوئی بدعتی اور گمراہ درمیان میں پڑ کر راستہ نہ روک دے اور کام کو خرابی اور فساد میں نہ ڈال دے۔" ۱۳۶۔ شیخ فرید کے علاوہ شیخ سرہندی نے جہانگیر کے دیگر سنی امراء کی توجہ بھی اس معاملے کی جانب دلائی تھی۔ ان امرا میں عبدالرحیم خانخاناں، خواجہ جہاں مرزا ادارب، قلیج خان اور خان جہان وغیرہ ممتاز ہیں۔

سولہویں صدی کی آزاد خیالی کے بارے میں شیخ احمد سرہندی کا تجزیہ نہایت سطحی اور فہم عامہ پر مبنی تھا۔ وہ اسے مختلف فکری، تہذیبی، سماجی اور سیاسی قوتوں کے تعامل کا نتیجہ سمجھنے کی بجائے محض "بددیانت مذہبی عالموں کی سیاہ کاریوں" کا ماحصل قرار دیتے تھے۔ حالانکہ خود یہ علماء ان ہی معروضی حالات کی پیداوار تھے۔ چنانچہ اس باب میں ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ماضی میں راسخ الاعتقادی کو صرف ایسے علماء کی وجہ سے ہی ضعف پہنچا تھا۔ کیونکہ ان لوگوں کے سوا گمراہوں کی گمراہی دوسروں تک کم ہی تجاوز کرتی ہے۔ ظاہری لحاظ سے ہر قسم کی مدد کی استطاعت رکھنے کے باوجود جو شخص خدمت اسلام میں کوتاہی کرے اور اس کوتاہی کے سبب کارخانہ، اسلام میں ہر سستی اور مداہنت جو امور شرعیہ میں واقع ہو چکی ہے اور ہر فتور جو دین و ملت کی ترویج و اشاعت میں پیدا ہو چکا ہے "سب علماء سو کی شومی کے باعث ہے اور ان کی نیتوں کے فساد کی وجہ سے ہے۔" ۱۳۸۔ حالانکہ رسول خدا نے علماء کو انبیاء کا وارث قرار دیا تھا۔ ۱۳۹۔

لہٰذا اگر ارباب علم و دانش اپنے فرض کو پہچانیں تو وہ ارباب اقتدار کو اسلامی نظام قائم کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں۔ اسلامی سماج کا قیام صرف ارباب اقتدار کے حوالے سے ہی

ممکن ہے۔ کیونکہ مشہور ہے کہ شرع تلوار کے نیچے ہے اور "شرع شریف کی رونق بادشاہان اسلام سے وابستہ ہے۔" ۱۴۰۔ اس طرح شیخ احمد سرہندی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ طبقہ اشرافیہ کی اصلاح پورے سماج کی اصلاح ہے۔ چنانچہ اگر "ابتدائے بادشاہت ہی میں مسلمانی رواج پذیر ہو گئی اور مسلمانوں نے کچھ حیثیت پیدا کر لی تو فبہا اور اگر عیاذ باللہ سبحانہ معاملہ سستی اور توقف میں پڑ گیا تو مسلمانوں پر سخت برے دن آ جائیں گے۔ الغیاث' الغیاث' ثم الغیاث الغیاث۔ اللہ کی بارگاہ میں فریاد' فریاد پھر فریاد۔" ۱۴۱۔

شیخ احمد سرہندی کا یہ نقطہ نظر انہیں ہندوستان میں احیائے دین کے دیگر رہنماؤں سے ممتاز کرتا ہے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے بالآخر فلاح کی راہ صوفیانہ رہبانیت میں تلاش کی تھی۔ سید محمد جونپوری عوام کی اصلاح کے حوالے سے نجات کے طالب تھے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی عام طور پر الگ تھلگ زندگی بسر کرتے رہے اور سید محمد جونپوری واضح طور پر سیاسی عمل میں حصہ لئے بغیر عوام کی ذہنی تربیت کی جانب متوجہ رہے۔ لیکن شیخ احمد سرہندی نے اپنے تصور بخت کے حوالے سے اپنے عہد کے ارباب سیاست سے براہ راست تعلق پیدا کیا اور اپنے عہد کی سیاسی و سماجی زندگی میں بھرپور حصہ لیا۔

اپنے اس نقطہ نظر پر کاربند رہتے ہوئے شیخ احمد سرہندی نے اپنی تمام تر اصلاحی کوششیں طبقہ اشرافیہ اور حکمران اعلیٰ کی اصلاح پر مرکوز کر دیں۔ امراء کے علاوہ انہوں نے شاہی افواج میں بھی اپنے افکار کی اشاعت پر توجہ دی۔ انہوں نے اس سلسلے میں ۱۶۱۹ء میں اپنے ایک جوشیلے مرید شیخ بدیع الدین کو دارالحکومت روانہ کیا۔ اس پرجوش مرید میں "جوش اور جذبہ زیادہ تھا' احتیاط اور توازن کم۔ وہ اس سے پہلے عشق مجازی میں مبتلا ہوئے تھے تو ارکان اسلام کو ہی جواب دے بیٹھے۔ جب اس سے نجات پائی اور سلوک کی طرف توجہ کی تو اپنے فطری ذوق و شوق کی مدد سے بڑی ترقی حاصل کی' لیکن کئی الجھنوں کا سامان بھی کیا۔ لشکر میں انہیں بڑی کامیابی حاصل ہوئی اور بہت سے آدمی آپ کے حلقہ ارادت میں داخل ہوئے لیکن مخالفت کا بازار بھی خوب گرم ہوا۔" ۱۴۲۔

اس مخالفت کا اثر شیخ احمد سرہندی پر بھی پڑا۔ یہاں تک کہ شاہی دربار میں ان کا ایک مخالف گروہ پیدا ہو گیا' جسے فطری طور پر غیر سنی امراء کی تائید حاصل تھی۔ خصوصاً شیعہ عناصر ان کی تحریک کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے ۱۴۳۔ جہانگیری دربار میں

ان لوگوں کو کافی اقتدار حاصل تھا۔ شیعہ امراء کی مخالفت کا سبب یہ تھا کہ شیخ احمد سرہندی احیائے دین کے نام پر دراصل سنی احیاء کے طالب تھے۔ اس کے علاوہ بعض حلقوں میں شیخ کی صوفیانہ خود پرستی کو بھی ناپسند کیا جاتا تھا۔

اس خود پرستی کا واضح ترین اظہار ایک روحانی تجربے کے چرچے کی صورت میں ہوا تھا اس تجربے کی تفصیل "مکتوبات امام ربانی" کے دفتر اول کے مکتوب یازدہم میں ملتی ہے تفصیل کے مطابق شیخ سرہندی ایک روحانی تجربے کے دوران ارتقا کے مراحل طے کرتے ہوئے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے مقام تک جا پہنچے تھے۔ تاہم یہ ان کی روحانی ترقی کی آخری منزل نہ تھی۔ کیونکہ حضرت صدیق اکبرؓ کے مقام کے بالکل مقابل ایک اور مقام ظاہر ہوا جو نہایت ہی نورانی تھا' ایسا نورانی مقام کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا اور حضرت صدیق اکبرؓ کے مقام سے کچھ بلند تھا' جس طرح چبوترے کو زمین سے قدرے بلند بناتے ہیں۔ اور معلوم ہوا کہ وہ مقام مقام محبوبیت ہے۔ اور یہ مقام رنگین اور منقش تھا۔ میں نے اس کے پرتو سے اپنے آپ کو بھی رنگین اور منقش پایا۔ ۱۴۴

شیخ سرہندی نے اس روحانی واردے کی تفصیلات کو مکتوبات کے ذریعے وسیع پیمانے پر مشتہر کیا۔ عقیدہ پرست علماء اور عوام کے علاوہ خود ان کے مکتبہ فکر کے افراد نے بھی اسے جسارت آمیز گستاخی پر محمول کیا اور طرح طرح کے سوالات اٹھائے گئے۔ اپنے دفاع میں شیخ نے جو جواز پیش کیا' وہ عقیدہ پرستی کے نقطہ نظر سے اور بھی زیادہ قابل اعتراض تھا۔ چنانچہ جب شیخ بدیع الدین نے اس سلسلے میں استفسار کیا' تو ایک مکتوب کے ذریعے انھیں اطلاع دی گئی کہ جزئیات میں سے ایک جزئی میں غیر نبی کو اگر نبی پر فضیلت لازم آجائے تو کچھ حرج نہیں۔ لہٰذا جب "غیر نبی کو نبی پر فضیلت جزئی جائز ہے تو غیر نبی پر بطریق اولیٰ فضیلت جزئی ثابت ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ہمارے اس کلام میں بالکل کوئی اشکال نہیں۔" ۱۴۵

یہ صوفیانہ انانیت محض اس روحانی تجربے تک محدود نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ سرہندی اس کے علاوہ بھی اپنی ذات کے بارے میں ایسے کئی دعوے کرتے رہے تھے' جنہیں مذہبی حلقوں میں قبول نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ اپنے صاحبزادے خواجہ محمد معصوم کو ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا کہ "میرا گمان ہے کہ میری پیدائش سے مقصود یہ ہے کہ ولایت محمدیؐ' ولایت ابراہیمی سیما اصدات واتبیعات کے رنگ سے رنگین ہو جائے اور اس ولایت کا حسن ملاحت اس ولایت کے جمال صباحت سے مل جائے۔ (حدیث شریف میں وارد ہے کہ "میرے بھائی یوسف صبیح ہیں اور میں ملیح ہوں") اور اس رنگ اور ملاوٹ کے ساتھ محبوبیت محمدیہ' کا مقام درجہ علیا تک پہنچ جائے۔" ۱۳۶۔ خود پسندی کے اسی جذبے کا اظہار ایک اور جگہ یوں کیا گیا تھا کہ "میں اللہ تعالیٰ کا مرید بھی ہوں اور اللہ تعالیٰ کا مراد بھی۔ میری ارادت کا سلسلہ بلاواسطہ اللہ تعالیٰ سے متصل ہے اور میرا ہاتھ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کے قائم مقام ہے۔" ۱۳۷۔

یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ دنیائے تصوف میں اس قسم کے دعوے بے مثل یا تعجب انگیز نہیں تھے۔ تاہم راسخ الاعتقاد حلقے انہیں قبول نہیں کر سکتے تھے۔ ان سے عوام میں اضطراب کا پیدا ہونا فطری امر تھا۔ یوں شیخ احمد سرہندی کے خلاف عام بے چینی کی ایک فضا قائم ہو گئی۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی ان پر نکتہ چینی کی ۱۳۸۔ اور ان کی تردید میں "چند رسالے اور مضامین لکھ ڈالے۔" ۱۳۹۔ خزینۃ الاصفیا کے ایک اندراج کے مطابق بعض علما نے ان کے قتل کا فتویٰ بھی دے دیا تھا۔ خصوصی طور پر ان کی اس روحانی واردات کو ہدف تنقید بنایا گیا' جس میں شیخ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بلند رتبہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ معاملہ یہاں تک پہنچ گیا کہ خود شہنشاہ کو مداخلت کرنی پڑی۔ ۱۶۱۹ء میں جب کہ شیخ کی عمر چھپن برس تھی' انہیں شاہی دربار میں طلب کیا گیا اور شہنشاہ نے ان کی "اصلاح" کی غرض سے انہیں گوالیار کے قلعے میں نظر بند کر دیا۔

اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے جہانگیر اپنی تخت نشینی کے پندرھویں سال کے حالات میں لکھتا ہے کہ "انہی ایام میں معلوم ہوا کہ سرہند میں ایک شخص احمد نے مکر و فریب کا جال بچھا کر سادہ لوح انسانوں کو ورغلانا شروع کر رکھا ہے۔ اس نے ہر شہر اور ہر علاقے میں اپنا ایک خلیفہ مقرر کیا ہوا ہے' جو لوگوں کو طرح طرح کے فریب میں پھانس رہے ہیں۔

اس نے اپنے مریدوں اور معتقدوں کو جو بیہودہ مکتوب لکھے ہیں، انہیں ایک کتاب کی صورت میں مرتب کیا ہے ان وجوہات کی بنا پر میں نے اسے دربار میں طلب کیا اور اس کی اصلاح کے لئے اسے رائے سنگھ دلن کے حوالے کر دیا کہ اسے قلعہ گوالیار میں قید کر دے۔"

۱۵۰۔

جہانگیر کا یہ بیان اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس کی جانب سے یہ انتہائی قدم کسی اسیاتی اختلاف کی بجائے سیاسی اسباب کا نتیجہ تھا۔ غالباً وہ شیخ سرہندی کے روز افزوں اثر و رسوخ کو پسند نہیں کرتا تھا۔ جائز طور پر اسے احساس تھا کہ یہ اثرات شاہی محل کے لئے بھی خطرناک ہو سکتے ہیں۔ تاہم شیخ کی نظربندی زیادہ طویل ثابت نہیں ہوئی۔ دوسرے ہی برس انہیں زندان سے بظاہر آزاد کر دیا گیا۔ اس واقعہ کے بارے میں ان کے عقیدت مندوں کی رائے یہ ہے کہ "جہانگیر نے ایک ندامت بھری عرضی اپنے جرم کی معافی چاہنے کی غرض سے حضرت امام ربانی کی خدمت میں تحریر کی اور لشکر سلطانی میں آپ کے جلوہ افروز ہونے کی تمنا کی۔ ساتھ ہی دربار کے کار پردازوں کو حکم لکھا کہ حضرت امام ربانی کو کمال عزت و افتخار کے ساتھ قلعہ سے رہا کیا جائے۔" ۱۵۱۔ اس کے بعد جہانگیر نے انہیں "اپنے پاس بلوایا، معذرت چاہی، خود بھی مرید ہو گیا اور شہزادہ خرم کو بھی حضرت کا مرید کرایا۔" ۱۵۲۔ اس کے بعد جہانگیر نے جو بھی اچھے کام کئے وہ شیخ کی وجہ سے کئے گئے تھے۔ ۱۵۳۔

شیخ کے عقیدت مندوں کی یہ روایات واقعاتی صداقت سے محروم ہیں۔ ۱۵۴۔ یہ محض ان کی خواہشات کی تاویلات ہیں۔ خود جہانگیر کا بیان بھی ان کی تردید کرتا ہے۔ رہائی کے واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ "۔۔۔۔ میں نے شیخ احمد سرہندی کو جسے بے ہودہ گوئی کے سلسلے میں کچھ عرصے سے قید کر رکھا تھا، طلب کر کے آزاد کر دیا اور خلعت اور ایک ہزار روپے عنایت کر کے اسے اجازت دے دی کہ خواہ وہ واپس سرہند چلا جائے یا میرے حضور میں رہے۔" ۱۵۵۔ مکتوبات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ نے دوسری صورت کو ترجیح دی تھی اور ان کی بقیہ زندگی کا بڑا حصہ شاہی لشکر میں بسر ہوا تھا۔ بعض تذکرہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ جہانگیر نے انہیں آخری وقت تک زیر نگرانی رکھا تھا۔ ۱۵۶۔ لہذا لشکر میں ان کی موجودگی ذاتی انتخاب کا نتیجہ نہ تھی۔

شیخ احمد سرہندی کا حقیقی فکری کارنامہ صوفیانہ مابعدالطبیعیات وحدت الوجود کے مقابلے میں وہ نظریہ پیش کرنا ہے، جسے عام طور پر فلسفہ وحدت الشہود کا عنوان دیا جاتا ہے۔ یہ نظریہ مظہریاتی احدیت پر مبنی ہے اور اسے برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا کا حاصل قرار دیا گیا ہے۔ ۱۵۷ے

یہ نظریہ ایک روحانی واردات سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے شیخ سرہندی لکھتے ہیں کہ عنفوان شباب سے وہ فلسفہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور جب وہ حلقہ نقشبندیہ میں شامل ہوئے تو "تھوڑی مدت کے بعد ہی توحید وجودی منکشف ہو گئی اور اس کشف میں غلو پیدا ہو گیا اور اس مقام کے علوم و معارف کثرت سے ظاہر فرمائے گئے اور اس مرتبہ کی باریکیوں میں سے کم ہی باریکی ہو گی، جو منکشف نہ کی گئی ہو۔ شیخ محی الدین ابن العربی کے معارف کے دقائق پورے طور پر ظاہر کئے گئے اور تجلی ذات جسے صاحب فصوص نے بیان فرمایا ہے اور نہایت عروج اسی کو قرار دیا ہے اور اس تجلی کی شان میں فرماتے ہیں:

وما بعد هذا الا العدم المحض

اور اس کے بعد صرف عدم ہے۔

مجھے اس تجلی سے بھی مشرف فرمایا۔" ۱۵۸ے

تاہم مابعد کے روحانی تجربات سے شیخ کے ذہن میں فلسفہ وحدت الوجود کی صداقت کے بارے میں شکوک پیدا ہونے لگے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد "اس درویش پر ایک اور نسبت غالب ہوئی اور اس کے غلبہ میں توحید وجودی میں توقف پیدا ہوا۔ لیکن یہ توقف توحید وجودی والوں کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر پیدا ہوا۔ ایک مدت تک اس بارے میں متوقف رہا۔ آخر الامر معاملہ اس کے انکار تک پہنچا۔ لیکن اس کا انکار بے اختیار تھا۔ نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے باہر آئے۔ کیونکہ بہت سے مشائخ عظام اس مقام میں اقامت پذیر تھے اور جب معیت کے مقام میں پہنچا اور خود کو اور عالم کو ظل محسوس کیا جیسا کہ ... وہ اس کا قائل ہے تو اس امر کی آرزو پیدا ہوئی کہ کاش اس مقام سے باہر نہ آتا۔ کیونکہ یہ درویش ... وحدت الوجود میں پاتا تھا اور یہ مقام معیت اس سے کچھ مناسبت رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی عنایت اور غریب نوازی سے اس مقام سے بھی اوپر لے گئے

اور مقام عبدیت تک پہنچا دیا۔ اس وقت اس مقام کا کمال دکھائی دیا اور اس کی بلندی واضح ہوئی اور گزشتہ مقامات سے تائب ہوا اور استغفار کیا۔ اگر درویش کو اس راستے سے نہ لے جاتے اور بعض مراتب کی بعض پر فوقیت نہ دکھاتے تو اس مقام عبدیت میں اپنا تنزل جانتا' کیونکہ اس درویش کے نزدیک توحید وجودی سے اوپر کوئی مقام نہ تھا۔ واللہ یحق الحق وھو یھدی السبیل' اللہ ہی حق کو ثابت کرتا ہے اور راہ راست کی ہدایت بخشتا ہے۔" ۱۵۹۔

اس نوع کے روحانی تجربات سے شیخ احمد سرہندی نے فرد کی ذات کے روحانی ارتقاء کے بارے میں یوں نظریہ سازی کی کہ یہ ارتقا تین اہم اور بنیادی مراحل سے گزرتا ہے۔ ۱۶۰۔ ان میں سے پہلا اور پست ترین مرحلہ وحدت الوجود کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلے تک رسائی پانے والے اور روحانیت کے مسافر عالم کو حق سبحانہ کا ظل قرار دینے کے باوجود یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کا وجود صرف مرتبہ حس میں ہے نفس الامر اور خارج میں عدم محض ہے۔ یہ لوگ ذات باری تعالی کو صفات وجوبیہ اور امکانیہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں اور مراتب تنزلات ثابت کرتے ہیں اور ہر مرتبہ میں اسی ذات احد کو اس مرتبہ کے لائق احکام کے ساتھ متصف کرتے ہیں۔ روحانی ارتقا میں اس مرحلے کے بعد ظلیت کا درجہ آتا ہے۔ تاہم اصالت کے طریق کی بجائے ظلیت کے طور پر اس کے خارجی وجود پر اصرار کرتا ہے اور یہ تصور رکھتا ہے کہ کائنات کا وجود حق سبحانہ کے وجود کے ساتھ قائم ہے۔ تیسرا مرحلہ عبدیت کا مرحلہ ہے۔ یہ روحانی ارتقا کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ اس درجے پر فرد یہ دریافت کرتا ہے کہ اس کے سابقہ روحانی تجربات واقعاتی حقیقت اور حقیقت سے محروم ہونے کی بنا پر معروضی صداقت کو پیش نہیں کرتے تھے۔ یہ محض التباس اور موضوعی تجربے تھے۔ لہٰذا ناقابل اعتماد تھے۔ اس مرحلے پر فرد خدا کو نہایت منزہ تصور کرتے ہوئے اپنی ذات اور ذات باری تعالیٰ کے مابین کوئی نسبت معلوم نہیں پاتا وہ محض نسبتوں کو سلب کرتا ہے۔ یہاں خدا اور فرد کے درمیان صرف خالق اور مخلوق کا رشتہ باقی رہ جاتا ہے جو ان کے درمیان اعلیٰ ترین اصلیت ہے اس طرح شیخ احمد سرہندی اسلام کے عمومی رجحان کے مطابق فرد اور خدا کے باہمی رشتے کو پست ترین سطح پر لاتے ہوئے اسے غلام اور آقا کے رشتے میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ۱۶۱۔

اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو شیخ احمد سرہندی وحدت الوجود کے روحانی تجربے کی نفی

اعتبار سے نفی کر دیتے ہیں کہ وہ روحانی ارتقا کی اعلیٰ ترین صورت ہے۔ انہوں نے اس کے برعکس یہ دعویٰ کیا کہ وحدت الوجود کا تجربہ حقیقت کی بجائے التباس ہے اور معروضی صداقت کی بجائے موضوع وہم کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کا تجربہ سکر کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے بھی یہ قابل اعتماد نہیں۔ حقیقت وحدت پر مشتمل نہیں۔ حقیقی تجربہ کثرت' دوری اور عبدیت کا تجربہ ہے' جو شعور کی کیفیت میں ہوتا ہے۔ یہی روحانی ترقی کا آخری امکان ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اگرچہ اسلامی تصوف میں اس نظریے کو اول اول شیخ احمد سرہندی نے باقاعدہ انداز میں پیش کیا تھا' مگر حسی سطح پر نظریہ راسخ الاعتقادی کی جانب مائل صوفیا کے ہاں ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔ راسخ العقیدہ ماہرین الٰہیات علمی سطح پر اسی کے قائل تھے ان میں ابن تیمیہ اور امام غزالی خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔ برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں اس نظریے کی جھلک تصوف کے حوالے سے شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے ہاں ملتی ہے' جن سے شیخ سرہندی ازحد متاثر تھے۔ انہی کی پیروی میں شیخ سرہندی نے اپنے خیالات کے ابلاغ کے لئے مکتوبات کو وسیلہ بنایا تھا۔

اصل یہ ہے کہ مظہراتی احدیت کا یہ نظریہ ہندوستان میں اچھوتا نہیں تھا۔ معروف ہندو فلسفی مدھوا (۱۱۹۷ء - ۱۲۷۶ء) فلسفیانہ انداز میں اسے پیش کر چکا تھا۔ اس نے اپنے ثنویت پسندانہ فلسفیانہ نظام میں یک الٰہیت اور کاثر الٰہیت کے درمیان ترکیب پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ مدھوا اس بات پر اصرار کرتا تھا کہ خدا' فرد اور کائنات الگ تھلگ اور مستقل وجود کے حامل ہیں۔ تاہم فرد اور کائنات اپنے وجود کے لئے خدا کے مرہون منت ہیں۔ ۱۴۲۔ دیگر ویدانتی مکاتیب فکر کے برعکس مدھوا کا نظام فکر اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ خدا اور فرد کے درمیان اساسی تقسیم پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فرد براہ راست خدا تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ چونکہ فرد اور خدا کے مابین اساسی تفریق موجود ہے' لہٰذا صرف عبادات اور اطاعت کے ذریعے ہی نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ ۱۴۳۔ اطاعت اور عبودیت کا مقام نصب العینی ہے۔ فرد اور خدا کے مابین وحدت مایا اور التباس ہے مدھوا کے یہ نظریات قرون وسطیٰ کے برصغیر میں ہندو الٰہیاتی حلقوں میں معروف تھے اور مسلمان دانشوروں تک ان کا پہنچنا دشوار نہیں تھا۔

عبدیت کے تجربے کو فرد کے روحانی ارتقا کا مطلق امکان قرار دیتے ہوئے شیخ احمد سرہندی نے اس بات پر اصرار کیا کہ یہ تجربہ شعور کی حالت میں ہوتا ہے اور اس کی اعلیٰ ترین صورت وحی ہے۔ لہٰذا صوفیانہ تجربات اور بیانات کو لازمی طور پر وحی کے حالات کے مطابق ہونا چاہئے۔ جہاں کہیں ان کے درمیان تضاد موجود ہو' وہاں مذہبی تجربے کے حاصلات کو صوفیانہ تجربے پر ترجیح دی جانی چاہئے۔

عبودیت کے روحانی تجربے اور اس کی اس تاویل کے ساتھ ہی روشن خیالی اور راسخ الاعتقادی کے درمیان ہونے والی جنگ کو مؤخر الذکر کے حق میں دو محاذوں پر جیت لیا گیا۔ چنانچہ ایک طرف تو وحدت الوجود کے تجربے اور فلسفے کو مسترد کر دیا گیا اور دوسری طرف تصوف کو شرع کی حدود کے اندر شامل کر لیا گیا۔ مابعد کے ہندی مسلم فکر پر اس کے نہایت گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ برصغیر میں مسلم آزاد خیال کی اساس وحدت اوجود کے فلسفے پر تھی۔ اس کی تنسیخ سے گویا آزاد خیالی کو اس کی بنیادوں سے محروم کر دیا گیا۔ یوں برصغیر کے مسلم فکر پر عقیدہ پرستی' رجعت پسندی اور راسخ الاعتقادی کی گہری چھاپ لگا دی گئی۔ مزید برآں اس طرح راسخ الاعتقادی کو تصوف کی حمایت حاصل ہو گئی جو گویا اس کا سب سے بڑا مد مقابل تھا۔ اس طرح شیخ احمد سرہندی آزاد خیالی کا حقیقی منبع تلاش کرنے اور اس پر بھرپور حملہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس لحاظ سے انہیں مجدد الف ثانی قرار دینا راسخ الاعتقاد نقطہ نظر سے مبالغہ آمیز نہیں ہے۔

شیخ احمد سرہندی کے فکری نظام کی اساس اسی روحانی تجربے کی تاویل پر قائم ہے۔ ان کے دیگر تصورات اس سے منطقی طور پر استخراج کئے جا سکتے ہیں۔ تاہم یہ فرض کرنا درست نہیں ہو گا کہ وحدت الشہود کی مابعد الطبیعیات محض روحانی یا فکری ارتقا کے نتیجے کے طور پر وجود پذیر ہوئی ہے۔ بلکہ جیسا کہ ہندوستان کی مسلم تاریخ کا تحقیقی فہم رکھنے والے مولانا عبیداللہ سندھی نے توجہ دلائی ہے' اس کے نشوونما پانے کے ٹھوس مادی' سماجی اور سیاسی اسباب موجود تھے۔ ۱۴۳۔ چنانچہ مولانا سندھی کہتے ہیں کہ "وحدت الوجود عملاً قوموں اور مذہبوں کے درمیان پرامن بقائے باہمی کی فضا پیدا کرتا ہے اور اس سے لازماً یہ رجحان کمزور پڑتا ہے کہ صرف ایک مذہب ہی سچا ہے اور باقی سب جھوٹے ہیں۔ اس طرح ایک مذہب والے سیاسی لحاظ سے برتر اور سربلند ہیں اور باقی ان کے محکوم اور زیردست بن کر

رہیں۔ اکبر کے عہد میں راجپوتوں کے امور سلطنت میں شریک ہونے اور وحدت الوجود کی قسم کے خیالات کی اشاعت سے ان مسلمان حکمران طبقوں کی جن کے گروہ کے گروہ ترکستان سے آ رہے تھے' سیادت' برتری اور حاکمیت پر زد پڑتی تھی۔ چنانچہ اکبر کی سیاسی پالیسی کو جس آئیڈیالوجی کے ذریعے فکر کی تقویت پہنچ رہی تھی' اس کے خلاف ان طبقوں میں ردعمل ہوا۔ تصوف کے نقشبندی سلسلے نے' جس کی نشوونما خود ترکستان میں ہوئی تھی اور مغل فاتحوں کے ساتھ وہ ہندوستان آیا تھا' مسلمانوں کے ان حکمران طبقوں کو وحدت الشہود کی ایک نئی آئیڈیالوجی دی اور وہ اس کی مدد سے اپنے حریفوں پر بازی لے جانے میں کامیاب ہو گئے۔ وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کے تصور سے عملاً اسلام کی سیاسی حاکمیت اور مسلمانوں کی بہ حیثیت مسلمان کے جماعتی برتری و سیادت منتج ہوتی تھی اور اس کے ساتھ ہی محکوم ہندوؤں اور ان کے مذہب کی تحقیر بھی اس میں شامل تھی۔ ۱۲۵۔

اس طرح یہ امر واضح ہوتا ہے کہ وحدت الشہود کا فلسفہ شیخ احمد سرہندی کے عہد کے مسلم بالائی طبقات کی ناگزیر ضرورت بن گیا تھا۔ اس کے سماجی نتائج وحدت الوجود کے فلسفے کے عملی نتائج سے بالکل متضاد ہیں۔ ثانی الذکر بین المذاہبی رویے' انسان دوستی اور ترکیبی رجحان کو فروغ دیتا ہے' جب کہ اول الذکر فرقہ پرستی اور تحلیلی رجحان کو ترقی دیتا ہے اور افراد اور گروہوں کے مابین امتیازات کو ان کی باہمی مشابہتوں پر ترجیح دیتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ وحدت الشہود کے فروغ کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انسان دوستی کے اس فکر کو مسترد کر دیا گیا' جس کا درس مسلم صوفیوں' بھگتی تحریک کے رہنماؤں اور اکبر اعظم نے دیا تھا۔

شیخ احمد سرہندی نے اپنے نظریے کی وضاحت یوں کی ہے کہ ۱۲۶۔ توحید شہودی ایک ذات کو دیکھنا ہے' یعنی سالک کا مشہود صرف ایک ہی ذات ہو اور توحید وجودی ایک ذات کو موجود جاننا ہے اور اس کے غیر کو معدوم خیال کرنا اور معدوم خیال کرنے کے باوجود کائنات کے آئینوں اور مظاہر کو ایک جاننا۔ پس توحید وجودی علم الیقین کے قبیلے سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم سے۔ توحید شہودی اس راہ کے ضروری امور میں سے ہے کیونکہ ایک ذات کے غلبے کے باعث صرف اسے ہی دیکھنا اس کے ماسوا کو نہ دیکھنے کو مستلزم ہے بخلاف توحید وجودی کے کہ وہ اس طرح نہیں کیونکہ علم الیقین اس ذات کے ماسوا کی نفی

کو مستلزم نہیں۔ نہایت درجہ یہ ہے کہ اس کے ماسوا کے علم کی نفی کو مستلزم ہے۔ جب کہ اس ایک کے علم کا غلبہ اور زور ہو۔

ہمارے دانشور نے اپنے نقطہ نظر کا مذہبی جواز بھی فراہم کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ کسی پیغمبر نے فلسفہ وحدت الوجود کی دعوت نہیں دی۔ ان سب کی دعوت فلسفہ وحدت معبود کی طرف رہی ہے۔ ۱۶۷۔ علاوہ ازیں انہوں نے اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ابن عربی کی تعلیمات اور فلسفے کو ہدف تنقید بنایا ہے اور اس پر اپنے فلسفے کی برتری کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مظہریاتی احدیت کی اس تشریح سے جسے شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا، تاز زیر غور یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ شریعت طریقت پر برتری رکھتی ہے، نبوت ولایت سے اہم ہے اور صحو سکر سے افضل ہے۔ یہ سب کچھ راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے عین مطابق تھا۔ ۱۶۸۔ عمومی صوفیانہ رجحان کے برعکس وہ طریقت و حقیقت کے حصول کو شریعت کی حقیقت کے حصول کے لئے اولین مرحلہ قرار دیتے ہیں۔ ۱۶۹۔ ان کے نزدیک شریعت تمام مادی و روحانی سعادتوں کی ضامن و کفیل ہے اور کوئی ایسا مطلب و مقصود نہیں جو شریعت سے الگ ہو اور انسان کو اس کی محتاجی ہو، طریقت و حقیقت شریعت کے ماتحت ہیں ۱۷۰۔ جو شے احکام سکر سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ مقام ولایت سے ہے اور جو شے صحو سے تعلق رکھتی ہے وہ مقام نبوت سے ہے۔ ۱۷۱۔ کیونکہ سکر کا تعلق ولایت سے ہے اور صحو کا نبوت سے ہے۔ علوم شرعیہ جن کا مصدر و منبع نبوت ہے، سراسر صحو ہے اور علوم شرعیہ کے مخالف جو کچھ ہے، سکر سے ہے۔ صاحب سکر معذور ہوتا ہے۔ قابل تقلید صرف صحو کے علوم ہیں۔ ۱۷۲۔ کیونکہ صحو بہرطور سکر پر قابل ترجیح ہے ۱۷۳۔ سکر و صحو پر ترجیح دینے کا حکم کفر کو اسلام پر ترجیح دینے کے مترادف ہے۔ ۱۷۴۔ چونکہ شریعت سے خلاف ہونا بے دینی اور الحاد کی دلیل ہے۔ ۱۷۵۔ اس لئے سالک کا کشف و الہام جو وحی کے ساتھ ثابت شدہ احکام کا مخالف ہو، خطا اور ناقابل قبول ہے۔ ۱۷۶۔ لہٰذا صوفیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے روحانی تجربات اور ان کی توجیہات کو شرعی حدود کے اندر مقید رکھیں۔

فلسفہ وحدت الوجود کو "انا الحق" کے مقام کی طرف لے جاتا ہے۔ جب کہ فلسفہ وحدت الشہود اسے "انا عبدہ" کے مقام پر فائز کرتا ہے۔ "انا الحق" کی مابعد الطبیعی اہمیت

کچھ ہی کیوں نہ ہو' یہ تصور فرد کی خود اعتمادی کا مظہر ہے اور اپنی ذات کے منبع سے اس کی مغائرت کی نفی کرتا ہے۔ یوں ایک مکمل انسان جنم لیتا ہے۔ ۱۷۷۔ "انا عبدہ" کا تصور اس کے برعکس فرد اور اس کی ذات کے منبع کے مابین مغائرت کو جنم دیتا ہے اور فرد کی بے چارگی اور بے مائیگی کا نہ صرف اثبات کرتا ہے بلکہ فرد کو اسے قبول کر لینے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کے حوالے سے غلامی کو قبول کرنا ہی فرد کی زندگی کا مقصد مطلق بن کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے شیخ احمد سرہندی بھی اس تصور تک پہنچتے ہیں کہ انسان کی تمام تر عظمت اس میں ہے کہ وہ شکر گزار بنے اور عبودیت کا مقام حاصل کرے۔ ۱۷۸۔

زندگی کو اس طرح محدود اور بے کس کر دینے سے مسوجیت پسندی کے رویے کا پیدا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس سے فرد کو دکھ درد' مجبوری' لاچاری' موت اور نفرت ہی قابل قدر دکھائی دیتی ہیں۔ شیخ احمد سرہندی کے ہاں اس رویے کا واضح اظہار ملتا ہے۔ چنانچہ شیخ فرید کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ "اگر اچھی طرح حالات دنیا کا ملاحظہ کیا جائے تو یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اگر دنیا میں رنج و مصیبت نہ ہوتی تو اس کی جو برابر بھی قیمت نہ ہوتی۔ دنیا کی تاریکیوں کو واقعات و حوادث آکر زائل کر دیتے ہیں۔ حوادث زمانہ کی تلخی کڑوی دوا کی طرح نافع ہے' جس سے مرض زائل ہو جاتا ہے۔" ۱۷۹۔ اس کے ساتھ ہی شیخ یہ بھی کہتے ہیں کہ "محبوب کی جفا اس کی وفا سے زیادہ لذت بخش ہے۔" ۱۸۰۔ اس تصور کی اساس اس کائناتی نقطہ نظر پر ہے کہ "اس دنیا کا بہترین سامان حزن و اندوہ اور اس دستر خوان کی گوارا ترین نعمت الم و مصیبت ہے۔" ۱۸۱۔

یہ مسوجیت پسندی صرف نظری سطح تک محدود نہیں رہتی۔ زندگی کا پورا کاروبار اسی کی زد میں آ جاتا ہے۔ چنانچہ شیخ احمد سرہندی کی نجی زندگی میں بھی اس الم پرستی کا واضح اظہار ملتا ہے۔ ۱۶۲۱ء میں جب سرہند میں طاعون کی وبا پھوٹ پڑی' تو شیخ کا خاندان بھی اس کی زد میں آ گیا۔ چند ہی ایام کے وقفے میں ان کے تین صاحبزادے اور ایک صاحبزادی اس کی بھینٹ چڑھ گئیں۔ ان میں شیخ کے بڑے صاحبزادے خواجہ محمد صادق بھی شامل تھے' جو ظاہری و باطنی علوم کی تکمیل کر چکے تھے۔ رنج و الم کے اس موقع پر مرزا حسام الدین احمد نے شیخ کو تعزیت نامہ ارسال کیا تو انہیں شیخ کی طرف سے اطلاع دی گئی کہ "اس مصیبت میں جو صبر و شکر حضرت حق سبحانہ و تعالی سے اس قلب ضعیف کو عطا کیا گیا' وہ بڑی نعمتوں

اور اعظم انعامات میں سے ہے۔" ۱۸۲۔ اس کے ساتھ ہی آپ نے طاعون کی وبا کو "باطن میں رحمت" قرار دیا اور اس سے محفوظ رہنے کی کوششوں کو "صف جہاد سے فرار" ہونے کے مساوی ٹھہرایا۔ اس لئے یہ گناہ کبیرہ ہے۔ ۱۸۳۔ مذہبی نفسیات کے اس مسوجیت پسندانہ رجحان کا ایک ایسا ہی اظہار البرٹ کامیو کے ناول "طاعون" میں ملتا ہے' جس کا ایک کردار مذہبی رہنما فادر پینے لوکس اور ان کے طاعون زدہ شہریوں سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ لوگو! تمہیں خوش ہونا چاہئے کہ تم پر تباہی و بربادی کے راستے کھول دیئے گئے ہیں۔ ۱۸۴۔

مسوجیت پسندی اور سادیت پسندی ایک ہی رویے کے دو مختلف اظہارات میں وحدت الشہود کے فلسفے سے مسوجیت پسندی اور سادیت پسندی کو منطقی طور پر بھی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ فی الواقعہ انفرادی سطح پر مسوجیت پسندی اور اجتماعی سطح پر سادیت پسندی کی نفسیات اس فلسفے کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ شیخ احمد سرہندی کے ہاں اس کی واضح مثال ملتی ہے۔ غیر مسلموں کے بارے میں ان کا رویہ' خیالات اور تعلیمات ان کے نظام فکر کی سادیت پسندانہ روش کی علامت ہیں۔ نواب مرتضیٰ علی خان شیخ فرید کے نام ایک خط میں انہوں نے اپنے مقصد حیات کی وضاحت یوں کی تھی کہ "ہر شخص کے دل میں کسی نہ کسی امر کی تمنا ضرور ہوا کرتی ہے لیکن اس فقیر کی تمنا یہی ہے کہ خدائے تعالیٰ اور اس کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دشمنوں کے ساتھ سختی کی جائے اور ان بدبختوں کی اہانت کی جائے اور ان کے جھوٹے خداؤں کو ذلیل و خوار کیا جائے۔ یہ فقیر جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس عمل سے زیادہ پسندیدہ اور محبوب اور کوئی عمل نہیں ہے۔" ۱۸۵۔ شیخ فرید کو یہ خط اس وقت لکھا گیا تھا جب کہ جہانگیر نے اسے کانگڑہ کی ہندو ریاست پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ شیخ سرہندی انہیں اس موقع پر مذہبی رہنما کی حیثیت سے نصیحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ان بدبختوں (ہندوؤں) اور ان کے جھوٹے خداؤں کی تحقیر اور توہین میں بہت کوشش کرنی چاہئے۔ بدن کی کمزوری اور سردی کی شدت مانع ہیں' ورنہ فقیر خود حاضر خدمت ہو کر اس امر کی ترغیب دیتا۔"

شیخ سرہندی نے اپنے اس رویے کا مذہبی جواز یہ پیش کیا ہے کہ اسلام کا وقار غیر مسلموں کی ذلت پر انحصار رکھتا ہے۔ "اسلام کی عزت کفر اور اہل کفر کی خواری اور ذلت

میں ہے جس نے کفار کو عزت دی' اس نے اسلام کو ذلیل کیا۔" اپنے اسی نقطہ نظر کے حوالے سے وہ اہل اسلام کے مجلسی آداب کا تعین یوں کرتے ہیں کہ غیر مسلموں کو "کتوں کی طرح" دور رکھیں اور "اگر کوئی دنیوی غرض اور کام ان سے متعلق ہو اور ان کے سوا کسی اور سے حاصل نہ ہو سکے تو انہیں بے قدر جانتے ہوئے بقدر ضرورت ان سے معاملہ کرنا چاہئے اور کمال اسلام تو یہ ہے کہ دنیوی غرض کے لئے بھی ان سے رابطہ قائم نہ کیا جائے۔" ۱۸۶۔ غیر مسلموں کے ساتھ کسی قسم کی مروت اور انسانی سلوک نہیں کرنا چاہئے۔ ۱۸۷۔ کیونکہ ان پر تشدد اور غیر انسانی سلوک مذہبی عبادت کا درجہ رکھتا ہے۔ ۱۸۸۔

شیخ احمد سرہندی نے مغل اعظم کے عہد حکومت میں مسلم سلطنت کے غیر مسلموں پر جزیہ کے محصول کی موقوفی کو خاص طور پر افسوسناک قرار دیا تھا۔ کیونکہ ان لوگوں سے "جزیہ لینے کا اصل مقصد ان کی ذلت و خواری ہے اور یہ ذلت و خواری اس حد تک ہے کہ جزیے کے خوف سے اچھے کپڑے نہیں پہن سکتے اور اپنا بناؤ سنگھار نہیں کر سکتے اور ان کے اموال لے لینے کے خوف سے ہمیشہ ڈرتے اور لرزتے رہتے ہیں۔" ۱۸۹۔ اس طرح شیخ احمد سرہندی کی سادیت پسندی اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور ہر قسم کی انسانی مسرت کو نیست و نابود کر دینا چاہتی ہے۔

تاہم سادیت پسندی کا یہ رویہ محض غیر مسلموں تک محدود نہیں۔ وحدت الشہود کا فلسفہ جس تحلیلی رجحان اور سادیت پسندی کو جنم دیتا ہے' بالاخر ہر شے اس کی زد میں آ جاتی ہے۔ چنانچہ غیر مسلموں کی طرح مختلف مسلم فرقے بھی اس کی زد میں آ جاتے ہیں شیخ احمد سرہندی نے ہندوؤں کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا' ویسے ہی خیالات انہوں نے غیر سنی مسلم فرقوں اور خصوصاً شیعوں کے بارے میں بھی پیش کئے تھے ان کے نزدیک نجات کا واحد راستہ اہل سنت و جماعت کی متابعت ہے۔ ۱۹۰۔ یہ راستہ عقل و دانش کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ۱۹۱۔ دیگر فرقے نو پیدا شدہ اور مردود ہیں۔ ان میں سے شیعہ' خارجی اور معتزلہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۲۔

انسان کی بے دستی اور بے بسی پر اصرار کرنے والا فلسفہ لازمی طور پر عقل دشمنی کی طرف مائل ہوتا ہے' کیونکہ عقل کی اہمیت کا تصور ناگزیر طور پر انسان کی عظمت کے تصور سے منضبط ہے۔ اسی بنا پر شیخ احمد سرہندی کے فکری نظام میں عقل دشمنی کے رجحانات

واضح طور پر موجود ہیں۔ فلسفہ وحدت الشہود کے حوالے سے مرتب ہونے والی علمیات علم کے تین ذرائع کو تسلیم کرتی ہے۔ پہلا ذریعہ حواس ہیں' جن سے تجربی علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن شیخ کے نزدیک یہ علم نہایت سطحی اور ناقابل اعتماد ہوتا ہے۔ علم کا دوسرا ذریعہ عقل ہے' جو حس کے طریقے سے بالا ہے' کیونکہ "جس کا حس سے ادراک نہیں ہو جا سکتا' عقل اس کا ادراک کر لیتی ہے۔" ۱۹۳۔ تاہم اس علمیاتی نقطہ نظر کے مطابق عقل معقولات میں سے محض ان امور کے ادراک کے اہل ہے' جو محسوسات سے مناسبت رکھتے ہیں' بلکہ جو محسوسات کے حکم میں سے ہیں۔ لیکن جو شے محسوسات سے مناسبت نہیں رکھتی' یا جو شے قابل مشاہدہ اشیاء میں بے مثل ہے' وہ معقول علم کے دائرہ سے خارج ہے۔ لہذا "عقل کی نظر بے مثل اشیاء کے احکام سے کوتاہ ہے اور غیب کے میدان میں تو بالکل گمراہ ہے۔" ۱۹۴۔ عقل اشیا کی حقیقت اور حقیقت مطلقہ کی ماہیت کا علم فراہم کرنے کے بھی نااہل ہے۔ اس کے لئے انسان کو وحی پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔

سرہندی علمیات کے مطابق وحی علم کا اعلیٰ ترین وسیلہ ہے۔ اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم کلی' کامل اور زمان و مکان کی حدود سے ماورا ہونے کے علاوہ قطعی طور پر یقینی بھی ہوتا ہے۔ ۱۹۵۔ اس کا سبب یہ ہے کہ "جو کچھ عقل کے طریقہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا' وہ نبوت کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اور جو آدمی عقل سے بڑھ کر کوئی طریقہ معرفت کے اثبات کے لئے تسلیم نہیں کرتا' وہ حقیقت میں نبوت کے طریقہ کا منکر ہے اور بداہت کا مقابلہ کرنے والا ہے۔ پس انبیاء کو تسلیم کرنے سے چارہ نہیں ہے۔" ۱۹۶۔ عقل اور وحی میں مطابقت پیدا نہیں کی جا سکتی۔ دونوں میں اس قدر کیفی امتیاز موجود ہے' جسے ختم نہیں کیا جا سکتا۔ سورین کرکیگارڈ کی طرح شیخ احمد سرہندی بھی شد و مد سے اس تصور کی حمایت کرتے ہیں کہ مذہبی تصورات کی عقلی تشریح و توجیہہ محال ہے۔ لہذا "وہ شخص جو تمام شریعہ کو اپنی عقل کے مطابق کرنا چاہے اور عقلی دلائل کے برابر کرنا چاہے' وہ شان نبوت کا منکر ہے۔ اس کے ساتھ کلام کرنا بیوقوفی ہے۔" ۱۹۷۔

یہ علمیاتی نقطہ نظر فطری طور پر شیخ احمد سرہندی کو نوع انسانی کے عقلی حاصلات کی مذمت کرنے اور انہیں بے وقعت و بے فائدہ قرار دینے کی جانب لے گیا۔ اسی بنا پر انہوں نے علوم و فنون اور اہل علم و دانش کے بارے میں ذلت آمیز رویہ اختیار کیا ہے۔ انسانی

علوم میں سب سے زیادہ مکمل' قابل اعتماد اور مفید علم ریاضی کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہ "محض لادینی اور بے ہودہ اور لاطائل ہے۔" ۱۹۸۔ وہ استفسار کرتے ہیں کہ بھلا مثلث کے تینوں زاویوں کا دو زاویہ قائمہ کے ساتھ برابر ہونا کس کام آئے گا؟ اگرچہ وہ طبی اور اخلاقیاتی علوم کو قدرے مفید قرار دیتے ہیں' تاہم امام غزالی کی مانند اس کا سبب یہ قرار دیتے ہیں کہ ان علوم کے ماہرین نے انہیں انبیاء کی کتب اور تعلیمات سے چرایا تھا۔ اس تعجب انگیز تاریخی شعور کی ایک دلچسپ مثال افلاطون کے بارے میں ان کی رائے ہے۔ افلاطون کو "بدبختوں (یعنی ارباب دانش) کا رئیس" قرار دیتے ہوئے خواجہ باقی اللہ کے صاحبزادوں خواجہ عبداللہ اور خواجہ عبیداللہ کے نام ایک مکتوب میں شیخ احمد سرہندی لکھتے ہیں کہ جب اسے حضرت عیسیٰ کی دعوت پہنچی تو اس نے جواب دیا کہ "ہم ہدایت یافتہ لوگ ہیں' ہم کو ایسے شخص کی حاجت نہیں ہے جو ہم کو ہدایت دیوے۔ اس بے وقوف کو چاہئے تھا کہ ایسے شخص کو جو مردوں کو زندہ کرتا اور مادر زاد اندھوں اور کوڑھیوں کو درست کرتا ہے' جو ان کی حکمت سے خارج ہے' پہلے دیکھتا اور اس کے حالات کو دریافت کرتا اور پھر جواب دیتا۔ بن دیکھے اس کا جواب دینا اس کی کمال عداوت اور کمینہ پن ہے۔" ۱۹۹۔ فلسفے کے بارے میں شیخ احمد سرہندی کا نقطہ نظر یہ تھا کہ فلسفے کا اکثر حصہ بے وقوفی اور سفاہت کی باتوں پر مشتمل ہے' تو وہ سارا ہی سارا اسی طرح ہے' کیونکہ اکثر کا حکم کل کا حکم ہے۔

عقل دشمنی اور تقلید پرستی ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ اجتہاد اور ترمیم پسندی آزاد اور تحقیقی سوچ پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ جس قدر عقل دشمنی میں شدت آئے۔ تقلید پرستی اتنی ہی رائج ہوتی چلی جاتی ہے۔ عقل دشمنی کے حوالے ہی سے شیخ احمد سرہندی نے اجتہاد' تحقیقی فکر اور ترمیم پسندی کے رویے کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ ان کے نزدیک فقہ کے چاروں مکاتب فکر کے امام قریب زمانہ' نبوی' زیادتی علم اور ورع و تقویٰ سے آراستہ ہونے کی بنا پر ہم دور افتادوں پر قابل ترجیح ہیں۔ لہٰذا ان سے کسی قسم کے اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ ۲۰۰۔ قدامت کو تقدس کے مساوی قرار دینے کا رویہ انہیں تخلیقی سوچ کی شدید مخالفت پر آمادہ کرتا ہے۔

یہ تھا وہ فکری نظام اور رویہ جس کے حوالے سے شیخ احمد سرہندی نے سولہویں صدی

کے برصغیر میں راسخ الاعتقادی کے احیا کے لئے تحریک چلائی۔ شیخ کی کامیابی کے بارے میں شبہ محال ہے۔ ابتدا ہی سے انہوں نے اشرافیہ کی جانب توجہ دی تھی۔ سترھویں صدی میں جب اورنگ زیب عالمگیر ہندوستان کے تخت پر جلوہ نما ہوا' تو شیخ کے افکار کو سرکاری حکمت عملی کا درجہ حاصل ہو گیا۔ برصغیر کی ثقافتی' سیاسی' فکری اور سماجی زندگی میں اس کے جو اثرات مرتب ہوئے' انہیں اورنگ زیب عالمگیر کے متعلق باب میں زیر بحث لایا جائے گا۔

حوالہ جات

۱۔ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، ص ۴۳۹

۲۔ سید صباح الدین عبدالرحمان، بزم صوفیہ، ص ۳۵۰

۳۔ محمد اسحاق بھٹی، فقہائے ہند، ج ۱، ص ۱۸۳

۴۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، علمی نقوش، ص ۷۱
اس باب میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی فراہم کردہ اطلاع یہ ہے کہ جب شیخ شرف الدین یحییٰ منیری روحانی رہنما کی تلاش میں دہلی پہنچے۔ اس وقت تک خواجہ نظام الدین اولیا کا انتقال ہو چکا تھا اس لئے انہوں نے شیخ نجیب الدین فردوسی سے رجوع کیا دیکھئے: اخبار الاخیار، ص ۲۱۰

۵۔ سید صباح الدین عبدالرحمان، بزم صوفیہ، ص ۳۵۷

۶۔ ڈاکٹر محمد اسحاق، شیخ شرف الدین منیری اور ان کا حلقہ محدثین، اردو ترجمہ از شاہد حسین رزاقی، المعارف، ج ۷، ش ۳، مارچ ۱۹۷۴ء ص ۵۱

۷۔ شیخ منیری کی تصانیف میں شرح آداب المریدین، فوائد رکنی، معدن المعانی، مکتوبات دو صدی، مکتوبات بست وہشت اور مکتوبات صدی مشہور ہیں، شرح آداب المریدین ایک ایسی شرح ہے جو پیروں کی راہنمائی کرتی ہے۔ حضرت ضیاء الدین ابو نجیب سہروردی قدس سرہ صاحب متین آداب المریدین کو بذریعہ الہام اس شرح کی بشارت خاص طور پر ہوئی تھی۔ فوائد رکنی وہ مجموعہ ہے جس کی تفصیل مکتوبات صدی کا جزو ملحق ہے۔ معدن المعانی کو بحر ذخار کہہ دیئے جانے کا دعویٰ کسی طرح نازیبا نہیں۔ مکتوبات دو صدی تصوف میں مفید اور پر حلاوت کتاب ہے۔"

۸۔ رحمان علی نے بھی ایسی ہی رائے کا اظہار کیا ہے۔ دیکھئے تذکرہ علمائے ہند، مرتبہ و مترجمہ محمد ایوب قادری، ص ۲۳۱ مکتوبات منیری کے بارے میں شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ "اسلامی تصوف پر سب سے پہلی فارسی تصنیف کشف المحجوب لاہور (پاکستان) میں لکھی گئی لیکن حکومت دہلی کے زمانے میں اس کتاب کا ذکر کثرت سے نہیں آتا۔ ہندوستان کے علمی صوفیانہ حلقوں میں جو کتاب سب سے زیادہ رائج ہوئی تھی، وہ شیخ شہاب الدین سہروردی کی "عوارف المعارف" ہے، جس میں تصوف کے اصول اور مسائل اس طرح بیان کئے گئے ہیں کہ وہ شرع کی حدود سے باہر نہیں جاتے۔ اسلامی دور میں بالعموم "عوارف المعارف" صوفیائے کبار کے علمی

حلقوں میں بڑی مقبول رہی اور اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں۔ لیکن اس کے بعد (فوائد الفواد جیسے ملفوظات چھوڑ کر) جن صوفیانہ رسائل نے سب سے زیادہ شہرت پائی اور صوفیائے ہند کے نزدیک قریبا قریبا ایک دستورالعمل کی حیثیت حاصل کر لی' وہ مکتوبات شرف الدین یحییٰ منیری تھے۔" آب کوثر' ص ۳۳۹

۹۔ سید شاہ نجم الدین احمد فردوسی' مکتوبات صدی کے اردو ترجمے کا تعارف ص ۵۲-۵

۱۰۔ صفدر حیات صفدر' عہد مغلیہ' ص ۱۳۶

اس سلسلے میں سید شمیم احمد لکھتے ہیں کہ مکتوبات منیری کا مطالعہ "اکبر اور اورنگ زیب جیسے جلیل القدر سلاطین' خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم جہانیاں جہاں گشت' سید جلال بخاری جیسے مشائخ کیا کرتے تھے۔ علامہ ابوالفضل اور مولانا عبدالحق محدث دہلوی جیسے علماء محققین نے اپنی تصانیف میں مکتوبات کی تعریف کی ہے۔ دور جدید کی علمی شخصیتوں میں مولانا مناظر احسن گیلانی' مولانا عبدالباری ندوی' مولانا ابوالحسن علی ندوی' مولانا خلیق احمد نظامی اور جناب صباح الدین عبدالرحمان وغیرہ مخدوم الملک (شیخ منیری) کی تصانیف خصوصا مکتوبات کی عظمت اور افادیت کے معترف ہیں۔" دیکھیے: سید شمیم احمد' مکتوبات مخدوم الملک' ثقافت ج ۱۵ ش ۲۳ مارچ ۱۹۷۶ء۔ ص ۳۶

۱۱۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری' مکتوبات صدی' اردو ترجمہ از شاہ نجم الدین احمد فردوسی' حصہ اول' ص ۱۵۸ اس کتاب سے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔

۱۲۔ ایضا' ص ۱۹۰

۱۳۔ ایضا' ص ۲۳۰

۱۴۔ ایضا

۱۵۔ Yusaf Hussain Glimpses of Medieval of Indian Culture, p 51

۱۶۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قاضی شمس الدین کے نام ایک تفصیلی مکتوب میں اپنے تصور توحید کی وضاحت کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "اے بھائی' یہ مکتوب معمولی نہیں اس میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اچھی طرح اس کو دیکھو اور اس کی تہ کو پہنچو کیونکہ یہ مکتوب جز ہے تمام مقامات و احوال و معاملات و مکاشفات کی۔ جب تم کلمات مشائخوں کے دیکھو یا ان کے اشارات پر نظر تمہاری پڑے' یا ان کی کتابیں دیکھنے میں آئیں' اگر اس مکتوب کے اصول کو ملحوظ رکھو گے تو حل مطالب آسانی سے ہوں گے۔ تمہیں یہ مغالطہ نہ ہو گا اور غلط فہمی تمہیں نہ ہو گی۔ ٹھیک ٹھیک سمجھ لو گے۔ اشعار توحید یہ مشائخ طریقت رضوان اللہ علیہم' جنہیں نے جو اپنے ذوق کے اعتبار سے نظم فرمائے ہیں' وہ بھی اسی اصول و قانون کی رو سے سمجھے جائیں گے اور

لمیں سے کسر نہ ہو گی۔" (مکتوبات صدی' ص ۲۱)

۱۷۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات صدی' ص ۲۹۳

۱۸۔ ایضاً' ص ۲۴۴

۱۹۔ ایضاً' ص ص ۳۰۰' ۳۰۱

۲۰۔ ایضاً' ص ۳۰۱

۲۱۔ بحوالہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' اخبار الاخیار' اردو ترجمہ از مولانا اقبال الدین احمد ص ص ۲۱۷- ۲۱۸

۲۲۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات سہ صدی' ص ۴۳

۲۳۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات صدی' ص ۳۰۴

۲۴۔ ایضاً' ص ص ۳۰۴-۳۰۵

۲۵۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات سہ صدی' ص ۵۰۹

۲۶۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' معدن المعانی' ص ۲۵۵

۲۷۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات صدی' ص ۳۷۳۔

۲۸۔ ایضاً' ص ۳۸۰

۲۹۔ ایضاً' ص ص ۳۷۸' نیز دیکھئے' ص ص ۳۸۴' ۳۸۵

۳۰۔ بحوالہ سید صباح الدین عبدالرحمان' بزم صوفیہ' ص ۳۷۳

۳۱۔ شیخ منیری پر اس کے علاوہ بھی چشتیہ اثرات موجود تھے۔ مثال کے طور پر وہ موسیقی کے رسیا تھے۔ (دیکھئے شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات سہ صدی ص ۳۶۷) اور اسے تلاش حق کے لئے مفید تصور کرتے تھے (دیکھئے شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' معدن المعانی' ص ۳۶۷) حالانکہ راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے یہ نقطہ نظر غیر پسندیدہ تھا۔

۳۲۔ شیخ شرف الدین یحیٰ منیری' مکتوبات صدی' ص ۱۹۹

۳۳۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی' دائرہ کے صدیوں کا اردو ادب کی تعمیر میں حصہ' اورئینل کالج میگزین' ج ۱۷' عدد ۱' عدد مسلسل ۶۳' نومبر ۱۹۴۰ء' ص ۳۰۔

۳۴۔ سید محمود یداللہی' حیات پاک' ص ۷۷

۳۵۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی' دائرہ کے صدیوں کا اردو ادب کی تعمیر میں حصہ' اورئینل کالج میگزین' ج ۱۷' عدد ۱' عدد مسلسل ۶۳' نومبر ۱۹۴۰ء' ص ۳۰۔

۳۶۔ خواجہ محمد عباداللہ اختر' مشاہیر اسلام' ص ۱۷۱

۳۷۔ سید محمود یداللہی، حیات پاک، ص ۹۹

۳۸۔ Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, p.7.

۳۹۔ ہدیہ مہدویہ، ص ۳۷

۴۰۔ سید اشرف علی پالن پوری، سیر مسعود، ص ۵۱

۴۱۔ سید ولی سکندر آبادی، سوانح مہدی موعود، ص ۳۵

۴۲۔ سید محمود یداللہی، حیات پاک، ص ۸۷

۴۳۔ ایضاً، ص ص ۱۹۳-۱۹۵

۴۴۔ غلام سرور لاہوری، خزینۃ الاصفیا، اردو ترجمہ از مفتی محمود عالم ہاشمی اور علامہ اقبال احمد فاروقی، ج ۱، ص ۲۰۳ (مترجمین کا حاشیہ)

۴۵۔ محمد سلیم اختر، ہندوستان کی تحریک احیائے دین میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا حصہ، تحقیقی مقالہ برائے ایم۔اے۔ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی ۱۹۶۹ء، ص ۱۳۵

۴۶۔ سید ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاک و بھارت، ص ۹۰

۴۷۔ غلام سرور لاہوری، خزینۃ الاصفیا، اردو ترجمہ از مفتی محمود عالم ہاشمی اور اقبال احمد فاروقی، ج ۱، ص ۲۰۳ (مترجمین کا حاشیہ)

۴۸۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ، اردو ترجمہ۔ از ہلال احمد زبیری، ص ۱۴۹

۴۹۔ پروفیسر حافظ محمد محمود شیرانی، دائرہ کے مہدویوں کا اردو ادب کی تعمیر میں حصہ، اورینٹل کالج میگزین، ج ۱۷، عدد ۱، عدد مسلسل ۶۳، نومبر ۱۹۴۰ء، ص ۲۹۔

۵۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد، تذکرہ، ص ۴۰

۵۱۔ حاشیہ انصاف نامہ، ص ۲۱۹

۵۲۔ تنویر الہدایہ، ص ۱۷۰

۵۳۔ انصاف نامہ، ص ۹۷

۵۴۔ میر شیر علی قانع، تحفۃ الکرام، ص ۵۳

۵۵۔ اس جماعت کے بارے میں مولانا آزاد لکھتے ہیں کہ جو حالات ناطرفدار اور معتمد مورخوں نے لکھے ہیں، اگر وہ سچ ہیں تو یہ لوگ انسان نہیں تھے، ملا اعلیٰ کے مقدس فرشتے تھے، جن کو خدا نے اپنی زمین کی طہارت کے لئے آدمیوں کے بھیس میں بھیج دیا تھا اور جب کبھی دنیا کی سعادت و برکت کے دن آتے ہیں، تو خدا زمین کے انسانوں ہی سے آسمانی فرشتوں کا کام لیتا ہے۔ آسمان کے فرشتے تو کبھی انسانی آبادیوں میں اتر نہیں سکتے۔ تذکرہ، ص ص ۵۳-۵۴۔

اسی جماعت کے بارے میں حافظ شیرانی لکھتے ہیں کہ "مہدویت کے خروج سے نہ صرف ایک نیا فرقہ وجود میں آیا بلکہ اس نے اپنے پیرووں میں ایک تازہ روح اور دینی جوش پھونک دیا

ایک نئی قسم کی رہبانیت کی ترویج کی۔ نئی جماعت بندی ہوئی اور نیا لٹریچر وجود میں آیا۔ نئے فدائی اور شہید پیدا ہوئے' جو عقیدہ کی خاطر اپنا جان و مال ہر وقت قربان کرنے کے لئے مستعد تھے۔ قید و بند' قتل و غارت' اخراج اور دنیوی لالچ انہیں اپنے اعتقادات سے متزلزل نہیں کر سکتا تھا۔" حافظ محمود شیرانی' دائرہ کے مہدیوں کا اردو ب کی تعمیر میں حصہ' اورئینٹل کالج میگزین' ج ۱۷' عدد ۱' عدد مسلسل ۶۳' نومبر ۱۹۴۰ء' ص ص ۲۹-۳۰

۵۶۔ سید محمود بد اللهی' حیات پاک' ص ۱۴۲

۵۷۔ ایضاً' ص ص ۱۹۳ - ۱۹۵

۵۸۔ نوبرالہدایہ' ص۔

۵۹۔ ہدیہ مہدویہ' ص ۱۸۹

۶۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد' تذکرہ' ص ص ۴۱-۴۲

۶۱۔ Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, p 28

۶۲۔ مولانا ابوالکلام آزاد' تذکرہ' ص ۴۱

۶۳۔ سید عبدالحی حسنی' نزہتہ الخواطر' ج ۴' ص ۳۹۹

۶۴۔ خواجہ کمال الدین' روضتہ القیومیہ' رکن سوم' ص ۷۳

۶۵۔ خود شیخ عبدالحق اپنی اس خصوصیت کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے صاحبزادے شیخ نورالحق کے نام ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں کہ "میرے شیخ عبدالوہاب نے مجھے وصیت کر رکھی ہے کہ حقائق و دقائق سے بچتے رہنا ہے کہ ... اور مخلوق خدا کے معاملات وغیرہ کی ... اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا تھا کہ تو فقیہ صوفی بن اور امام غزالی کی کتابوں مثلاً احیاء علوم' وغیرہ کے مطالعہ کی بھی وصیت فرمائی تھی اور اسی طرح یہ بھی وصیت فرمائی تھی کہ میں نہ [illegible] دین و ملت نے ان احکام و امور پر جن سے دین کی ترویج ہوتی ہو اور اسی طرح کہ جس سے عقائد محفوظ رہیں اور سنت کے احکام میں سر مو فرق نہ آنے پائے۔ اور منع فرمایا تھا واقع ہونے سے تاویلات باطنیہ میں کہ جس سے سوائے حسرت و ندامت کے اور کچھ حاصل ہی نہیں ہوتا۔" شیخ عبدالحق محدث دہلوی' مکتوبات' اردو ترجمہ از مولانا محمد فاضل' ص ص ۲۵۰-۲۵۱

(مکتوبات کے اردو ترجمہ کا حوالہ جات اسی نسخے سے ہیں)

۶۶۔ [illegible] ص ۲۹۵

۶۷۔ مولانا محمد فاضل (مترجم)' مکتوبات شیخ عبدالحق محدث دہلوی' ص ۲۸۴

۶۸۔ ایضاً ص ص ۲۸۴-۲۸۵

۶۹۔ اس بارے میں شیخ عبدالحق لکھتے ہیں کہ "والد بزرگوار اپنے بڑھاپے، کمزوری اور آخری زمانہ میں میری دلدہی کی جانب زیادہ متوجہ تھے۔ جوانی ختم ہو جانے اور یاروں کے مر جانے کی وجہ سے وہ ایک مرتبہ سخت بیمار ہوئے۔ اس زمانہ میں میری عمر تقریباً چار سال کی تھی میں آپ کی بیماری میں دلدہی کیا کرتا تھا۔ آپ رات دن شفقت و عنایت فرماتے انہیں دنوں جب کہ میں بچہ تھا، صوفیوں کے اقوال سناتے اور میری باطنی تربیت کرتے اور میں بھی فطری طور پر ان باتوں کے سننے کا متوالا تھا۔ وہ باتیں کرتے کرتے خاموش ہو کر بالکل ازخود رفتہ ہو جاتے۔" شیخ سیف اللہ اپنے صاحبزادے کو خاص طور پر "علم توحید کے مسائل اس طرح سمجھاتے گویا علم شہود اور آنکھوں دیکھی باتیں کر رہے ہیں۔ جب مقدمات علمی کے لحاظ سے علم و شہود و حقیقت کے سمجھنے میں مجھے ہوئی رو جات تو فرماتے اس قسم کے شکوک و شبہات ان مسائل میں اکثر و بیشتر پیدا ہوتے رہتے ہیں اور انشاء اللہ یہ تمام شبے آئندہ دور ہو جائیں گے تم خود یہ بنفس نفیس ان کا مشاہدہ کرو گے۔" دیکھئے شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، اردو ترجمہ از مولانا اقبال الدین احمد، ص ص ۵۰۹-۵۱۰

۷۰۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، اردو ترجمہ از مولانا اقبال الدین احمد، ص ۵۰۹۔

۷۱۔ ایضاً، ص ۵۱۱

۷۲۔ سید احمد قادری، تذکرہ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ص ۳۲

۷۳۔ شیخ عبدالحق فتح پور سیکری کی صورت حال سے مایوس ہو کر ایک خط میں لکھتے ہیں۔ "یا سیدی" میں ایک ایسا شخص ہوں کہ بچپن ہی سے حصول علم اور عبادت گزاری کی محنت و ریاضت میں پلا ہوں۔ کبھی عوام الناس کی صحبت و اختلاط اور ان سے میل جول کو خاطر میں نہیں لایا اور جب اللہ تعالیٰ کے فضل سے مجھے اس کا اچھا خاصا حصہ مل گیا تو بعض اہل حقوق نے مجھے دنیا کی طرف بلایا جس میں سلطان وقت اور اس کے امراء سے ربط ہو گیا انہوں نے میری طرف بڑی اعتنا کی۔ میرا رتبہ بلند کیا اور ارادہ کیا کہ میرے درجے اپنی جماعت میں بڑھائیں اور مجھ کمزور سے اپنی طاقت میں اضافہ کریں۔ پس اللہ نے مجھے محفوظ رکھا اور ان کے ساتھ مجھے نہ چھوڑا" شیخ عبدالحق، المکاتیب والرسل (قلمی)۔

۷۴۔ احمد اقبال، برصغیر پاک و ہند میں علم حدیث، الرحیم، ج ۲، ش ۲، جنوری ۱۹۶۴ء، ص ۳۲۔

۷۵۔ محمد ابن کلیم قادری، تذکرہ مشائخ قادریہ، ص ۱۵۴

۷۶۔ مولانا محمد فاضل (مترجم) مکتوبات شیخ عبدالحق محدث دہلوی' ص ۲۸۶

۷۷۔ محمد اسحاق بھٹی' فقہائے ہند' ج ۳' ص ۳۰۵

۷۸۔ المقدمہ فی بیان بعض مسطلات علم الحدیث' سہ ماہی مجلہ جامعہ اسلامیہ بہاولپور' کتاب نمبر اول' شمارہ دوم' اپریل ۱۹۷۲ء' ص ۱۴

۷۹۔ شیخ علی متقی کا تعلق بھی ہندوستان سے تھا اور انہوں نے شطاریہ اور مہدویہ تحریکوں کے خلاف راسخ الاعتقادی کے دفاع میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ حدیث سے انہیں ازحد دلچسپی تھی۔ بلکہ انہوں نے شیخ الحدیث شیخ ابوالحسن شافعی بکری اور شیخ شہاب الدین احمد بن حجر کی سے حدیث کا علم حاصل کیا تھا اور حدیث پر کئی کتب لکھی تھیں۔ ان کی تصانیف کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔ انہوں نے حدیث کی وہ دائرۃ المعارف ترتیب دی جو کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال' کے نام سے جانی جاتی ہے۔ ان کی ایک دوسری اہم کتاب کا عنوان "منتخب العمال" ہے "یہ وہ کتابیں ہیں' جن کے بعد امام رزین اور حافظ جلال الدین سیوطی کے مجموعوں کی ضرورت نہیں رہتی۔ کنزالعمال کافی ضخیم ہے۔ اس میں جمع الجوامع مصنفہ جلال الدین السیوطی کو جامع الاصل کے طرز پر مرتب کیا گیا ہے۔ احمد اقبال' برصغیر پاک و ہند میں علم حدیث' الرحیم' ج ۲' ش ۲' جولائی ۱۹۶۳ء' ص ۳۴

۸۰۔ بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی' تاریخی مقالات' ص ۴۷

۸۱۔ غلام سرور لاہوری' خزینۃ الاصفیا' اردو ترجمہ از مفتی محمود عالم و علامہ اقبال احمد فاروقی' ج ۱' ص ص ۲۴۳-۲۴۷

اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۸۲۔ رحمان علی' تذکرہ علمائے ہند' مرتبہ و مترجمہ' محمد ایوب قادری' ص ۲۷۷

۸۳۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' مکتوبات' ص ۲۵۲

۸۴۔ محمد سلیم اختر ہندوستان کی تحریک احیائے دین میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا حصہ' تحقیقی مقالہ برائے امتحان ایم۔ اے تاریخ' پنجاب یونیورسٹی' ۱۹۶۹ء' ص ۲۳۲

۸۵۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' مکتوبات' ص ۲۵۲

۸۶۔ نورالدین جہانگیر' تزک جہانگیری' اردو ترجمہ از مولوی احمد علی رامپوری' ص ۳۷۲: مفتی غلام سرور لاہوری کا اس واقعہ کی بابت بیان مختلف ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "جہانگیر آپ کی ملاقات کے لئے آپ کے مکان پر حاضر ہوا تھا اور آپ نے اپنی مشہور ترین تالیف اخبارالاخیار" بادشاہ کی نظر گزارنی تھی۔" دیکھئے خزینۃ الاصفیا' ج ۱' ص ۲۴۷

۸۷۔ ڈاکٹر ظہور الدین احمد' شاہ ابوالمعالی' ثقافت' ج ۱۶' ش ۳' مارچ ۱۹۶۷ء
۸۸۔ محمد دین کلیم قادری' تذکرہ مشائخ قادریہ' ص ۱۴۰
۸۹۔ ڈاکٹر زبید احمد' عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ' اردو ترجمہ از شاہد حسین رزاقی' ص ص ۶۶-۶۷ : اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔
۹۰۔ سید سلیمان ندوی' ہندوستان میں علم حدیث' معارف۔ ۱۹۲۸ء
۹۱۔ سید احمد قادری' تذکرہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' ص ۶
۹۲۔ ایضاً' ص ا
۹۳۔ R A Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, p 9
۹۴۔ سید ہاشمی فرید آبادی' مآثر لاہور' ص ۹
۹۵۔ احمد اقبال' برصغیر پاک و ہند میں علم حدیث' الرحیم' ج ۲' ش ۲' جولائی ۱۹۶۴ء' ص ۳۰-۳۲
۹۶۔ رحمان علی' تذکرہ علمائے ہند' مرتبہ و مترجمہ' محمد ایوب قادری' ص ۲۷۷
۹۷۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' مکتوبات' ص ۱۵۶
۹۸۔ ایضاً' ص ۱۷۰
۹۹۔ ایضاً' ص ۲۵۴
۱۰۰۔ ایضاً' ص ۱۷۵
۱۰۱۔ ایضاً' ص ۱۷۲
۱۰۲۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' زبدۃ الآثار' تلخیص' بہجۃ الاسرار' اردو ترجمہ از پیرزادہ اقبال احمد فاروقی' ص ۳۵
۱۰۳۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی' مکتوبات' ص ۷۱
۱۰۴۔ ایضاً' ص ۱۱۳
۱۰۵۔ ایضاً' ص ۱۷۱
۱۰۶۔ ایضاً' ص ص ۱۹۷-۱۹۸
۱۰۷۔ ایضاً' ص ۱۳۷
۱۰۸۔ ایضاً' ۱۹۸
۱۰۹۔ محمد اقبال' تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی' ص ۳۰۰
۱۱۰۔ ڈاکٹر زبید احمد عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ' ص ۳۲۵

۱۱۱۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' اردو ترجمہ' از مولانا محمد سعید احمد نقشبندی' ج ۱' ص ۱۱۰؛ مکتوبات کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۱۱۲۔ محمد رضی الدین باقی اللہ ۱۵۔ جولائی ۱۵۶۴ء کو کابل میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق طبقہ امراء سے تھا۔ انہوں نے اپنے والد قاضی عبدالسلام اور ملا صادق حلوائی سے تعلیم حاصل کی۔ تلاش علم میں ہندوستان بھی آئے اور شیخ اللہ بخش سنبھلی اور شیخ قطب العالم سے فیض حاصل کیا۔ واپسی پر سمرقند میں مولانا خواجگی کے طریق نقش بندی پر بیعت کی۔ ان ہی کے حکم پر خواجہ باقی اللہ دوبارہ ہندوستان آئے (سید امین الدین' صوفیائے نقشبند ص ۱۹۱) یہ اکبری عہد کے اواخر کا واقعہ ہے۔ اس مرتبہ وہ ایک برس تک لاہور میں مقیم رہے اور اس کے بعد دہلی میں قیام کیا۔ دہلی میں انہوں نے بہت سے امراء سے تعلقات استوار کیے' جو احیائے دین کی جانب مائل تھے۔ یہاں یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ ابوالفضل کے قتل کے بعد اکبری دربار میں راسخ الاعتقاد امراء کا عمل دخل بہت بڑھ گیا تھا۔ ان امرا میں سے شیخ فرید' مرزا عزیز کوکہ' قلیج خان اور عبدالرحیم خانخاناں خاص طور پر خواجہ باقی اللہ سے متاثر ہوئے تھے۔ شیخ فرید نے ان کی ہمہ معاشی ضروریات کی ذمہ داری قبول کر لی تھی۔ امرا کے علاوہ ارباب علم بھی ان سے متاثر ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی بھی ان کے مرید ہو گئے تھے۔

محمد ہاشم کشمی' برکات الاحمدیہ الباقیہ' میں خواجہ باقی اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ظاہری علوم میں اگرچہ کامل نہیں تھے لیکن خداداد ذہانت کے حامل تھے۔ ان کی کوئی مستقل تصانیف نہیں ہیں۔ "تاہم آپ فطری طور پر فارسی کے فصیح و بلیغ ادیب اور خوش گو شاعر تھے" (سید رشید احمد ارشد' خواجہ محمد باقی اللہ' الرحیم ج ۵' ش ۸ جنوری ۱۹۶۸ء' ص ۵۹۵) آپ کے مکتوبات مشہور ہیں۔ شرع اور سلسلہ نقشبندیہ کی پابندی پر بہت زور دیتے تھے۔ مولانا عبیداللہ سندھی نے انہیں فلسفہ وحدت الوجود کا قائل ٹھہرایا ہے (محمد سرور' افادات و ملفوظات حضرت مولانا عبیداللہ سندھی' ص ۳۳۹) شیخ احمد سرہندی انہیں فلسفہ وحدت الشہود کا قائل قرار دیتے ہیں (مکتوبات' ج ۱' ص ۷۰) یہ دونوں بیانات مبالغہ آمیز ہیں۔ دراصل خواجہ باقی اللہ شعوری سطح پر وحدت الوجود کے قائل تھے اور ذہنی سطح پر وحدت الشہود کے۔ وہ خصوصاً وحدت الوجود کے منطقی اور سیاسی نتائج قبول کرنے سے گریز کرتے تھے۔ برصغیر میں کم و بیش پانچ برس کے قیام کے بعد خواجہ باقی اللہ ۳۰۔ نومبر ۱۶۰۳ء کو دہلی میں فوت ہوئے۔

۱۱۳۔ محمد دین کلیم' لاہور میں اولیائے نقشبند کی سرگرمیاں' ص ۳۰

۱۱۴۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۱' ص ۱۰

۱۱۵۔ مفتی ولی حسن ٹونکی' تذکرہ اولیائے ہند و پاکستان' ص ۱۴۷

۱۱۶۔ پروفیسر امین اللہ' مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی' ثقافت' ج ۱۹' ش ۴' اپریل ۱۹۶۷ء' ص ۲

۱۱۷۔ Muhammad Akbar, The Punjab under the Moghuls, p.10.

۱۱۸۔ مفتی ولی حسن ٹونکی' تذکرہ اولیائے ہند و پاکستان' ص ص ۱۴۷-۱۴۸

۱۱۹۔ رحمان علی' تذکرہ علمائے ہند' ص ۱۰

۱۲۰۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی' برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' اردو ترجمہ از ہلال احمد زبیری ص ۱۹۲؛ اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں

۱۲۱۔ ملا محمد بدر الدین ابراہیم سرہندی' حضرات القدس' ص ۳۲

۱۲۲۔ محمد ہاشم کشمی' زبدۃ المقامات' ص ۱۳۱

۱۲۳۔ منشی دانش ور' مفتاح التواریخ' ص ۲۳۰

۱۲۴۔ ڈاکٹر برہان الدین احمد' شیخ احمد سرہندی کا نظریہ توحید' ص ۲۴

۱۲۵۔ مولانا احسان اللہ گورکھپوری' سوانح عمری حضرت مجدد الف ثانی سرہندی' ص ۷۰

۱۲۶۔ زوار حسین / حضرت مجدد الف ثانی' ص ص ۱۳۱-۱۳۲

۱۲۷۔ ملا محمد بدرالدین ابراہیم سرہندی' حضرت القدس' ص ص ۳۴ ۳۵

۱۲۸۔ اپنے ایک مرید کو شیخ احمد سرہندی کی آمد کا ذکر کرتے ہوئے خواجہ باقی اللہ نے لکھا تھا کہ "شیخ احمد نامی ایک عالم باعمل سرہند سے آئے ہیں چند دن اس فقیر کے ساتھ اٹھے بیٹھے عجیب و غریب حالات ان کے دیکھنے میں آئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک چراغ ہوں گے' جس سے سارا عالم روشن ہو جائے گا" بحوالہ نظام الدین مجددی توکلی' حضرت مجدد الف ثانی' ص ۱۱

۱۲۹۔ مفتی ولی حسن ٹونکی' تذکرہ اولیائے ہند و پاکستان' ص ص ۱۵۰ ۱۵۱

۱۳۰۔ مولانا احسان اللہ گورکھپوری' سوانح عمری حضرت مجدد الف ثانی' ص ۷۹

۱۳۱۔ چنانچہ ایک مکتوب میں شیخ احمد سرہندی لکھتے ہیں کہ "اس فقیر کو یقین ہے کہ اس مرتبے کی تربیت اور تکمیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد سے آج تک وجود میں نہیں آئی ہے اگرچہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے مشرف نہ ہو سکے شکر ہے کہ خواجہ صاحب کی صحبت کی سعادت سے محروم نہ رہے۔" (بحوالہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی' انوار مجددی' ص ۱۹) ایک اور جگہ شیخ سرہندی اپنے مرشد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "جاننا چاہیے کہ میرے پیر اور میرا رہنما جن کے توسل سے میں نے اس راستے میں آنکھیں کھولی ہیں اور ان کے توسط سے طریقت میں لب کشائی کی ہے اور طریقت میں الف و با کا سبق انہی سے لیا ہے

اور مولویت کا ملکہ بھی میں نے ان ہی کی توجہ شریف سے حاصل کیا ہے' اگر مجھ میں علم ہے تو انہی کی طفیل اور اگر معرفت ہے تو وہ بھی انہی کے التفات کا نتیجہ ہے۔ (شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۲' ص ۴۵۸) اپنے مرشد کے لئے شکر گزاری کے شدید جذبات کا اظہار کرتے ہوئے شیخ کہتے ہیں کہ "جب اس قسم کے بلند درجے والی دولت جناب کے حضور سے اس فقیر کو ملی ہو تو پھر اس کے عوض اگر تمام عمر کے لئے اپنے سر کو جناب کی بلند درگاہ کے دروازوں میں پامال کرتا ہے تو بھی جناب کا حق ادا نہ ہو سکے گا۔" (شیخ احمد سرہندی مکتوبات امام ربانی' ج ۲' ص ۱۳۶)

۱۳۲۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ا' ص ۴۸

۱۳۳۔ ایضاً

۱۳۴۔ ایضاً' ص ۴۷

۱۳۵۔ The Cambridge History of India, Vol.IV p.152

۱۳۶۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ا' ص ۱۸۰

۱۳۷۔ ایضاً

۱۳۸۔ ایضاً' ص ۳۰

۱۳۹۔ اس حدیث کو احمد' ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ مشکوٰۃ شریف

۱۴۰۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات احمد ربانی' ج ا' ص ۲۸

۱۴۱۔ ایضاً' ص ص ۲۵۲-۲۵۳

۱۴۲۔ شیخ محمد اکرام' رود کوثر' ص ۲۴۳

۱۴۳۔ مولانا محمد میاں' علمائے ہند کا شاندار ماضی' مرتبہ جمیل ہاشمی' ص ۳۵

۱۴۴۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ا' ص ۳۳

۱۴۵۔ ایضاً' ص ص ۴۳۲-۴۳۳

۱۴۶۔ ایضاً' ج ۲' ص ص ۹۵۶-۹۵۷ : نیز دیکھیے ج ۳' ص ص ۱۵۲۷-۱۵۳۱۔

۱۴۷۔ ایضاً' ج ۳' ص ۱۵۰۰

یہاں شیخ احمد سرہندی کے نظام فکر میں "امام پرستی کے اس رجحان کا واضح اظہار نظر آتا ہے جس کا اظہار اکبر کے دین الہی اور سولہویں صدی کے عمومی مذہبی فکر میں ہو رہا تھا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سنی نقطہ نظر کے علمبردار ہونے کے باوجود شیخ اس رجحان کے اثرات سے محفوظ نہیں رہے۔ ان ہی اثرات نے ان کے تصور قیوم کو جنم دیا تھا۔ اس کے تصور قیوم سے مراد ایسا

فرد ہے' جو واضح طور پر خدائی صفات کا حامل ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی کے نزدیک جب فرد روحانی ارتقا کے مختلف مراحل طے کرتا ہوا اعلیٰ ترین مقام تک رسائی پا لیتا ہے' تو اسے "تمام اشیا کا قیوم بنا دیتے ہیں۔" (مکتوبات امام ربانی' ج ۳' ص ص ۲۸۷-۲۸۸) اگرچہ انہوں نے اس تصور کی زیادہ وضاحت نہیں کی' تاہم یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وہ اپنے تئیں "قیوم" تصور کرتے تھے اور اس باب میں اپنے صاحبزادے خواجہ محمد معصوم کو اپنا جانشین سمجھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے صاحبزادوں خواجہ محمد سعید اور خواجہ محمد معصوم کے نام ایک خط میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ "کل صبح کی نماز کے بعد خاموشی کی مجلس رکھتا تھا کہ ظاہر ہوا کہ وہ لباس جو میں پہنے ہوئے تھا۔ مجھ سے الگ ہو گیا ہے اور ایک دوسرا لباس میری طرف متوجہ ہے' جو کہ اس لباس کی جگہ بیٹھ گیا ہے۔ میرے دل میں خیال آیا کہ یہ اترنے والا لباس معلوم نہیں کسی کو دیں یا نہ دیں اور یہ آرزو ہوئی کہ وہ لباس میرے فرزند ارشد محمد معصوم کو دے دیں۔ ایک لمحہ کے بعد دیکھا کہ وہ میرے لڑکے کو دے دیا گیا ہے اور وہ پوری خلعت اس کو پہنا دی گئی ہے اور یہ اتاری جانے والی خلعت معلوم قیومیت سے کنایہ ہے۔"

(مکتوبات امام ربانی' ج ۳' ص ص ۱۵۴۳-۱۵۴۳)

شیخ احمد سرہندی کے بعد ان کے عقیدت مندوں نے قیوم کے تصور کو جس انداز میں قبول کیا تھا' خواجہ کمال الدین نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ :

"قیوم اس شخص کو کہتے ہیں' جس کے ماتحت تمام اسما و صفات' شیونات' اعتبارات اور اصول ہوں اور تمام گزشتہ و آئندہ مخلوقات کے عالم موجودات' انسان و حوش' پرند' نبات' ہر ذی روح' پتھر' درخت' بحر و بر کی ہر شے' عرش کرسی' لوح' قلم' ستارہ' ثوابت' سورج' چاند' آسمان' بروج سب اس کے سائے میں ہوں۔ افلاک و برج کی حرکت و سکون' سمندروں کی لہروں کی حرکت' درختوں کے پتوں کا ہلنا' بارش کے قطروں کا گرنا' پھلوں کا پکنا' پرندوں کا چونچ پھیلانا' دن رات کا پیدا ہونا اور گردش کنندہ آسمان کی موافق یا ناموافق رفتار' سب کچھ اس کے حکم سے ہوتا ہے۔ بارش کا ایک قطرہ ایسا نہیں جو اس کی اطلاع کے بغیر گرتا ہو زمین پر حرکت و سکون اس کی مرضی کے بغیر نہیں جو آرام و خوشی اور بے چینی اور رنج اہل زمین کو ہوتا ہے' اس کے حکم کے بغیر نہیں ہوتا. کوئی گھڑی' کوئی دن' کوئی ہفتہ' کوئی مہینہ' کوئی ایسا سال نہیں جو اس کے حکم کے بغیر اپنے آپ میں نیکی بدی کا تصرف کر سکے۔ غلہ کی پیدائش' نباتات کا اگنا' غرض جو کچھ بھی خیال میں آ سکتا ہے' وہ اس کی مرضی اور حکم کے بغیر ظہور میں نہیں آتا۔

"روئے زمین پر جس قدر زاہد' ابرار اور مقرب' تسبیح' ذکر' فکر' تقدیس اور تزویہ میں عبادت

گاہوں، جھونپڑوں، کنوؤں، پہاڑ اور دریا کے کنارے، زبان، قلب، روح، سرخفی، اخفی اور نفس سے شاغل اور معتکف ہیں اور حق تعالیٰ کی راہ میں مشغول ہیں، سب اسی کی مرضی سے مشغول ہیں۔ گو انہیں اس بات کا علم نہ ہو۔ اور جب تک ان کی عبادت قیوم کے ہاں قبول نہ ہو، اللہ تعالیٰ کے ہاں قبول نہیں ہوتی۔"

(خواجہ کمال الدین، روضۃ القیومیہ، ج ۱، ص ۹۳؛ بحوالہ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، ص ۲۹۸)

برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں آلاء پرستی کے نقطہ نظر کا شدید ترین اظہار تصور قیوم ہی میں ملتا ہے۔ ممکن ہے خود شیخ سرہندی اس حد تک نہ گئے ہوں اور ان کے عقیدت مندوں نے زیب داستان کے لئے اپنی طرف سے کچھ اضافے کر لئے ہوں لیکن خود ان کے مکتوبات میں بھی اس نقطہ نظر کے واضح اظہار موجود ہیں۔

دراصل اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ برصغیر میں راسخ الاعتقادی کا یہ سب سے زیادہ پرجوش نمائندہ اپنے دور کے عمومی مذہبی فکر ہی کی پیداوار تھا۔ ان کے نظام فکر کی تشکیل میں سولہویں صدی کے اس مقبول عام تصور نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا کہ نبوت کے ہزار سال بعد نئی شریعت کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ ان کی نگارشات میں جا بجا اس تصور کا اظہار ملتا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ہزار سال کے بعد کفر اور بدعت کے اندھیرے غالب آ چکے ہیں اور سنت و اسلام کا نور کم ہو چکا ہے (مکتوبات امام ربانی، ج ۳، ص ۱۵۳۶) چنانچہ "یہ وہ وقت ہے جب کہ پہلی امتوں میں سے ایسی ظلمت سے بھرے ہوئے وقت میں اولوالعزم پیغمبر مبعوث ہوتا تھا اور نئی شریعت کو زندہ کرتا تھا اور اس امت میں جو خیرالامم ہے اور اس امت کا پیغمبر خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔ اس کے علماء کو انبیائے بنی اسرائیل کا مرتبہ ہے اور علما کے وجود کے ساتھ انبیاء کے وجود سے کفایت کی ہے۔ اس واسطے ہر صدی کے بعد اس امت کے علماء میں سے ایک مجدد مقرر کرتے ہیں، تاکہ شریعت کو زندہ کرے۔

خاص کر ہزار سال کے بعد جو کہ اولوالعزم پیغمبر کے پیدا ہونے کا وقت ہے اور ہر پیغمبر نے اس وقت کفایت نہیں کی ہے۔ اسی طرح اس وقت ایک تام المعرفت عالم و عارف درکار ہے جو گزشتہ امتوں کے اولوالعزم پیغمبر کے قائم مقام ہو۔" (مکتوبات امام ربانی، ج ۲، ص ص ۵۲۸-۵۲۹) اس سے شیخ احمد سرہندی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مہدی کے ظہور کا وقت قریب ہے (مکتوبات امام ربانی، ج ۳، ص ۱۱۶۸) اس کے ساتھ ہی وہ اس بات کی وضاحت بھی کر دیتے ہیں کہ یہ مہدی موعود نہ صرف ان کے روحانی حلقے یعنی نقش بندی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والا ہو گا بلکہ خود ان کے معارف کا جو بے ارادہ اور بے تکلف ظاہر ہو رہے ہیں، بہت سا حصہ

اس کے نصیب ہو گا۔" (مکتوبات امام ربانی' ج ۲' ص ۵۴۲-۵۷۶) اس کے ساتھ ہی وہ یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ ان کے "علوم و معارف جن کی نسبت کسی اہل اللہ نے نہ ہی صراحت سے اور نہ ہی اشارہ سے گفتگو کی ہے' بڑے اعلیٰ معارف اور اکمل علوم ہیں' جو ہزار سال کے بعد ظہور میں آئے ہیں اور واجب تعالیٰ و ممکنات کی حقیقت کو جیسے کہ ممکن اور لائق ہے' بیان فرمایا' (مکتوبات امام ربانی' ج ۲' ص ۵۴۸)

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ احمد کے نظام فکر کا بڑا حصہ سولہویں صدی کے عمومی مذہبی فکر ہی کی صدائے بازگشت ہے

۱۴۸۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی' حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی' ص ۳۱۲

۱۴۹۔ مولانا نظام الدین مجددی' تذکرہ اولیائے کرام' ص ۱۹۳

۱۵۰۔ نور الدین جہانگیر' تزک جہانگیری' اردو ترجمہ از مولوی احمد علی رامپوری' ص ۳۹۰: اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۱۵۱۔ نظام الدین مجددی توکلی' حضرت مجدد الف ثانی' ص ۳۲

۱۵۲۔ مفتی ولی حسن ٹونکی' تذکرہ اولیاء ہند و پاکستان' ص ۵۵

۱۵۳۔ نذر زیدی' اسلام کے نامور فرزند' ص ۵۶

۱۵۴۔ وحید احمد مسعود' سوانح خواجہ معین الدین چشتی' ص ۹۶

۱۵۵۔ نور الدین جہانگیر' تزک جہانگیر' ص ۳۹۲

۱۵۶۔ پروفیسر محمد فرمان' حیات مجدد' ص ۳۵

۱۵۷۔ عبدالحمید کمالی' مرتبہ ذات حق: فلسفہ خودی اور اساسی اسلامی وجدان' اقبال ریویو' ج ۴' ش ۴' جنوری ۱۹۶۴' ص ۷۳

۱۵۸۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۱' ص ۱۱۰

۱۵۹۔ ایضاً' ص ص ۳۸۳-۳۸۴

۱۶۰۔ ایضاً' ص ص ۳۸-۳۸۳

۱۶۱۔ Webbm God and Personality, p.87.

۱۶۲۔ Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A Moore (ed), A Source Book of Indian Philosophy, p.506.

۱۶۳۔ P T Raju, The Philosophycal Traditions of India, p.198.

۱۶۴۔ محمد سرور' افادات و ملفوظات حضرت مولانا عبید اللہ سندھی' ص ۲۴۱

۱۶۵۔ ایضاً، ص ص ۲۴۱-۲۴۲

۱۶۶۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی، ج ۱، ص ۱۹۶

۱۶۷۔ ایضاً، ج ۲، ص ص ۷۱۳-۷۱۵

۱۶۸۔ R.C Zaehner, Mysticism Sacred and Profane, p 100.

۱۶۹۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی، ج ۲، ص ۷۱۳

۱۷۰۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۲۶

۱۷۱۔ ایضاً، ص ۲۶۸

۱۷۲۔ ایضاً، ص ۶۶۹

۱۷۳۔ ایضاً، ج ۲، ص ۶۸۰

۱۷۴۔ ایضاً، ص ۶۸۱

۱۷۵۔ ایضاً، ص ۸۰۹

۱۷۶۔ شیخ احمد سرہندی، مبدا و معاد۔ بحوالہ مولانا نظام الدین مجددی، تذکرہ اولیائے کرام، ص ۲۳۳

۱۷۷۔ یہاں اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وحدت الوجود کا مسئلہ مذہبی لحاظ سے بہت نازک مسئلہ ہے۔ "چنانچہ ذرا سا انحراف بھی ہو تو اس کے ڈانڈے الحاد سے مل جاتے ہیں۔ مغرب کا ایک مشہور مفکر شوپن ہار لکھتا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ الحاد کی شاعری ہے اور امریکہ کا فلسفی ولیم جیمز کہتا ہے کہ وحدت الوجود "اخلاقی تعطیل" ہے، یعنی ذات واحد کے لازمی مظاہر ہونے کی وجہ سے خیر و شر کا باہمی امتیاز محض اعتباری رہ جاتا ہے۔" (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ص ۱۱۲-۱۱۳)

یہ اسی فلسفے کا نتیجہ تھا کہ بعض مسلمان صوفی اس حد تک بڑھ گئے کہ انہوں نے مذہب کے ظواہر کی کوئی قدروقیمت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ راسخ الاعتقادی کے نقطہ نظر سے یہ واضح طور پر الحاد تھا۔ اس کے علاوہ بعض لوگوں نے اپنی اخلاقی بددیانتی کا جواز بھی اس نظریے میں تلاش کرنا شروع کر دیا۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ وحدت الوجودی نظریات کی اشاعت اسلامی دنیا میں برائی کے فروغ کا سبب بن گئی۔ دیکھئے:

Major Durie Osborn, Islam under the Khalifs of Baghdadad, p 112.

اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مادیت پسندی اور فلسفہ وحدت الوجود میں قریبی طور پر تعلق موجود ہے۔ اس سے بھی مذہبی حلقے اس کی مذمت کرتے رہے ہیں

۱۷۸۔ Proceedings of the Pakistan Philosophical Congress, 1966, p.265

۱۷۹۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۱' ص ۲۰۹

۱۸۰۔ ایضاً' ج ۳' ص ص ۱۲۸۱-۱۲۸۲

۱۸۱۔ ایضاً' ج ۲' ص ۱۰۱

۱۸۲۔ ایضاً' ص ۹۸۵

۱۸۳۔ ایضاً' ص ۸۶۷

۱۸۴۔ Albert Camus, The Pleague, pp.78-82

۱۸۵۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۲' ص ص ۷۰۷-۷۰۸

۱۸۶۔ ایضاً' ج ۱' ص ۳۸۸

۱۸۷۔ ایضاً ص ۳۹۳

۱۸۸۔ ایضاً' ص ۳۳۵

۱۸۹۔ ایضاً' ص ۳۸۹

۱۹۰۔ ایضاً' ص ۴۱۸

۱۹۱۔ ایضاً' ج ۲' ص ۹۳۶

۱۹۲۔ ایضاً' ج ۱' ص ۴۴۷

۱۹۳۔ ایضاً' ج ۳' ص ۱۳۲۰

۱۹۴۔ ایضاً' ج ۱' ص ۱۲۴

۱۹۵۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی' حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید' ص ص ۱۰۳-۱۰۴

۱۹۶۔ شیخ احمد سرہندی' مکتوبات امام ربانی' ج ۳' ص ۱۳۲۰

۱۹۷۔ ایضاً' ج ۱' ص ۴۷۴

۱۹۸۔ ایضاً' ج ۲' ص ۷۳۳

۱۹۹۔ ایضاً' ص ۳۹۹

۲۰۰۔ ایضاً' ج ۲' ص ۹۰۰

۴۔ سترھویں صدی میں انسان دوستی اور آزاد خیالی کا فروغ

اکبر اعظم کے بعد جہانگیر کے عہد حکومت میں رواداری اور آزاد خیالی کی عمومی فضا برقرار رہی تھی' اگرچہ سرکاری طور پر اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاتی تھی۔ اس کے زمانے میں بعض لوگوں کو جبراً مسلمان بنانے اور سکھ رہنماؤں کے ساتھ تشدد کے واقعات ملتے ہیں۔ تاہم مجموعی طور پر اس کی مذہبی حکمت عملی اکبری رواداری ہی کا تسلسل تھی۔ اس نے دیگر مذاہب کی حوصلہ افزائی نہیں کی' لیکن انہیں کچلنے کی کوشش بھی نہیں کی گئی۔ ہندوؤں اور عیسائیوں کو اپنی عبادت گاہیں تعمیر کرنے کی عام اجازت تھی اور وہ اپنے عقائد کی تبلیغ میں بھی پابند نہ تھے' جہانگیر نے چند مذہبی مباحثوں میں بھی حصہ لیا تھا۔ اس کے دربار میں ہندو رسوم شان و شوکت سے منائی جاتی تھیں۔ بعض ہندو مقدس کتب کے فارسی تراجم کروائے گئے تھے اور بعض اہل علم نے ہندو مسلم گروہوں کے درمیان ذریعہ ابلاغ کا فرض بھی ادا کیا تھا۔ چنانچہ عبدالرحیم خان خاناں نے ہندی زبان اور انداز میں شاعری کی۔ جہانگیر نے سورداس کی بھی سرپرستی کی تھی۔

اس کے باوجود عہد جہانگیری میں راسخ الاعتقادی کی جانب رجحان ترقی پذیر تھا۔ یہاں تک کہ یہ رجحان شاہجہان کے عہد میں قطعی طور پر واضح ہو گیا۔ اس کے دربار میں عقیدہ پرست علماء نے اقتدار حاصل کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس امر کے نتائج بھی برآمد ہوئے۔ چنانچہ شاہی دربار میں منائی جانے والی بہت سی غیر مسلم رسوم کو منسوخ کر دیا گیا۔ اس کی بجائے اسلامی تہوار شان و شوکت سے منائے جانے لگے۔ دربار میں سجدے کے حکم کو واپس لے لیا گیا۔ غیر مسلموں کے بارے میں قدرے سخت حکمت عملی اختیار کی گئی۔ چنانچہ

شاہجہان نے ہندوؤں اور عیسائیوں کی تبلیغی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی اور انہیں نئی عبادت گاہیں تعمیر کرنے سے روک دیا گیا۔ اس کے علاوہ بعض مندروں کو مسمار بھی کر دیا گیا۔ اس کے عہد میں ہندوؤں پر یاترا محصول نافذ کیا گیا جسے بعد میں بنارس کے ہندو علماء کی درخواست پر ختم کر دیا گیا۔

تاہم شاہجہان کوئی زاہد خشک حکمران نہیں تھا۔ تعمیر' مصوری اور موسیقی جیسے فنون لطیفہ سے اس کی گہری دلچسپی عقیدہ پرستی کے تقاضے پورے کرنے میں مانع ہوتی رہی۔ دارالشکوہ کے اثرات نے بھی شاہی حکمت عملی میں انتہاپسندی کے رجحان کو ختم کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا' یہاں تک کہ اپنے عہد حکومت کے آخری دور میں شاہجہان کے نقطہ نظر میں تبدیلی کے آثار واضح ہو چکے تھے۔

عہد جہانگیری کے آغاز ہی سے مسلم برصغیر میں احیائے دین کی تحریک زور پکڑ رہی تھی۔ خاص طور پر مسلم اشراف اپنے مخصوص مفادات کی حفاظت کے لئے شیخ احمد سرہندی کے فلسفے اور تحریک سے متاثر نظر آتے تھے۔ دنیائے تصوف میں نقش بندی مکتبہ فکر کو فروغ حاصل ہو رہا تھا' جو طریقت کو شریعت کے تابع رکھنے کے اپنے بنیادی عقیدہ کی بنا پر راسخ الاعتقاد قوتوں کو مضبوط تر کر رہا تھا۔ اگرچہ شیخ احمد سرہندی نے یہ خدشہ ظاہر کیا تھا کہ اس مکتبہ فکر میں بھی دیگر اعتقادی کی جانب رجحان پیدا ہو رہا ہے۔۱ تاہم بہ حیثیت مجموعی یہ خدشہ درست نہیں تھا۔ خصوصاً شیخ کے بعد تو اس مکتبہ فکر پر روایت پرستی کے دباؤ میں اور بھی اضافہ ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں تصوف کا دوسرا ممتاز مکتبہ فکر قادریہ تھا۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی اسی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ عام طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ ہندوستان میں نقشبندی سلسلے کو رواج دینے والے خواجہ باقی اللہ کے مرید ہو گئے تھے۔۲ لیکن شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی سے ان کی عقیدت نقش بندی مکتبہ فکر سے وابستہ ہونے میں مانع ہوئی۔ ویسے بھی اگر خواجہ باقی اللہ کے نام شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے مکتوبات کا مطالعہ کیا جائے' تو وہ مرید ہونے کی بجائے دوست دکھائی دیتے ہیں۔

برصغیر کی مسلم روحانی تاریخ میں یہ حادثہ بہت دلچسپ ہے کہ جس زمانے میں نقشبندی مکتبہ فکر کے حوالے سے راسخ الاعتقادی کے احیاء کی جدوجہد کا آغاز ہوا' اسی زمانے میں' راسخ الاعتقاد تصوف کا اہم ترین مکتبہ فکر قادریہ راسخ الاعتقادی کے خلاف صوفیانہ بغاوت

کا مظہر بن گیا۔ یہ مکتبہ فکر ایشیائی سینوں کا مقبول ترین صوفیانہ سلسلہ ہے۔ ۳؎ ہند میں اس کا رواج سید محمد غوث سے ہوا۔ ۴؎ جو حلب میں پیدا ہوئے تھے اور سیر و سیاحت کرتے ہوئے ۱۴۸۲ء میں اوچ شریف میں آ کر قیام پذیر ہو گئے تھے۔ ان کے بارے میں روایت ہے کہ وہ باطنی علوم کے علاوہ علوم ظاہری سے بھی بہرہ ور تھے۔ ۵؎ برصغیر میں قادری سلسلے کو زیادہ فروغ مغلیہ دور میں شاہ نعمت اللہ اور مخدوم محمد جیلانی کی کاوشوں سے حاصل ہوا تھا۔ ۶؎ "آئین اکبری" کے ایک اندراج سے معلوم ہوتا ہے کہ اکبری عہد میں اس سلسلے کا بہت احترام کیا جاتا تھا' مگر ابھی تک اسے ایک تسلیم شدہ صوفیانہ دبستان کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ ۷؎ تاہم اکبر کے زمانے ہی میں قادریہ سلسلہ پنجاب میں رواج پا چکا تھا اور راسخ الاعتقادی کے خلاف اس کے ان رجحانات کا اظہار بھی ہونے لگا تھا' جنہوں نے سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں اس سلسلے کو برصغیر میں آزاد خیالی کا مرکز بنا دیا تھا۔ پنجاب میں اس سلسلے کی مقبولیت اور اس کی آزاد خیالی درحقیقت بھگتی تحریک کے اثرات کا نتیجہ تھی۔ قادریہ مکتبہ فکر نے ان اثرات کو جذب کر کے انہیں اظہار کی ایک نئی صورت عطا کی۔

قادری بغاوت کا اولین اہم اظہار شاہ حسین لاہوری کے ہاں ملتا ہے' جو ۱۵۳۹ء میں لاہور میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے بزرگوں میں سے کلسرائے نے عقیدہ پرست فیروز شاہ تغلق کے عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ۷؎ شاہ حسین چنیوٹ کے شاہ بہلول کے شاگرد تھے اور ان کی ابتدائی زندگی حصول علم کی تگ و دو اور روحانی ریاضتوں میں بسر ہوئی تھی۔ عالم شباب میں ایک روحانی انقلاب سے دوچار ہونے کے بعد وہ زہد و ریاضت سے دستبردار ہو کر رونق افزائے میخانہ ہوئے۔ انہوں نے راگ و رنگ کی محفلیں آباد کیں اور بقیہ زندگی ناچتے گاتے بسر کر دی۔ اس دانشور کے گورو ارجن اور چھجو بھگت سے دوستانہ تعلقات تھے' جن کے اثرات ان کی شخصیت اور فکر پر محسوس کئے جا سکتے ہیں۔ ان کے افکار پر ہندو سریت کے اثرات ظاہر و باہر ہیں۔ ۸؎ فنا کے صوفیانہ تصور میں ایمان رکھنے کے باوجود اس انتہائی مرحلے سے گریزاں ہیں' جہاں "انا الحق" کی صدا بلند ہوتی ہے۔ عقیدہ پرستی کی نفی شاہ حسین کے فکر و عمل میں پرجوش اظہار پاتی ہے۔ ۹؎

شاہ حسین نے اپنے افکار دل موہ لینے والی شاعری کے روپ میں پیش کئے ہیں۔ فکر و

فن دونوں اعتبار سے وہ بھگت کبیر سے مشابہت رکھتے ہیں۔ انسان دوستی' عقیدہ پرستی سے انحراف' مذہبی تقسیموں سے بے زاری' زندگی کے مفہوم کی تلاش اور طبقاتی سماج میں زندگی کی لا-معنیت کا احساس دونوں کو ایک دوسرے کے قریب تر کر دیتا ہے۔ شاہ حسین کو پنجابی شاعری میں ممتاز مقام حاصل ہے اور بابا فرید الدین گنج شکر کے بعد پنجابی ادبیات میں وہی نمایاں نظر آتے ہیں۔ پرانے خیال کے خلاف بغاوت کے معاملے میں وہ بابا فرید الدین گنج شکر سے کہیں آگے ہیں' لیکن بلھے شاہ قادری (۱۶۸۰ء تا ۱۷۵۷ء) کے مقام تک نہیں پہنچتے۔ بلھے شاہ نے اگرچہ شاہ حسین کے بعض خیالات اور مصرعوں کو اپنی کافیوں کی اساس بنایا ہے۔ ۱۰۔ لیکن باغیانہ خیالات کے اعتبار سے وہ شاہ حسین سے کہیں آگے ہیں۔ ان کے ہاں وحدت الوجود کے فلسفے میں یقین محکم اور اس سے شعوری وابستگی کا اظہار ہوتا ہے' جب کہ شاہ حسین کے ہاں اس فلسفے کا اظہار حسی سطح پر رہتا ہے۔ اسی بنا پر وہ' مابعدالطبیعیاتی الجھنوں اور زندگی کی بے معنویت سے تشویش زدہ ہو کر رنگ رلیوں میں زندگی کے مفہوم کو تلاش کرتے ہیں۔

فلسفہ وحدت الوجود سے بلھے شاہ کی وابستگی کے ان کے استاد عنایت شاہ قادری کی مرہون منت ہے' جو سترھویں صدی کے ایک ممتاز دانشور تھے۔ وہ اس تاریخی صداقت کا مظہر تھے کہ سترھویں صدی میں قادریہ مکتبہ فکر آزاد خیالی کے معاملے میں کس حد تک آگے بڑھ چکا تھا۔ عنایت شاہ قادری کو ہندو فلسفے سے گہری دلچسپی تھی۔ اسی بنا پر داراشکوہ ان کا عقیدت مند تھا۔ ۱۱۔ تاہم داراشکوہ' جو سترھویں صدی کے برصغیر میں مسلم روشن خیالی کا ممتاز ترین نمائندہ تھا' کی شخصیت کی تشکیل میں نمایاں ترین کردار میاں محمد میر نے ادا کیا تھا' جو قادریہ سلسلے ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ ۱۲۔ میاں محمد میر "ظاہری اور باطنی حقیقت اور قابلیت میں یگانۂ روزگار اور عارف کامل گزرے ہیں ظاہری اور باطنی حقیقت و قابلیت میں اتنے ممتاز تھے کہ بڑے سے بڑے فاضل شخص کو بھی ان کے سامنے مجال سخن نہ ہوتی تھی۔" ۱۳۔

میاں محمد میر سیوستان کے باشندے تھے اور صاحب تحفۃ الابرار کے قول کے مطابق شیخ خضر سیوستانی کے شاگرد تھے۔ [illegible] میں پچیس برس کی عمر میں وہ لاہور آ کر آباد ہو گئے۔ جہاں ساٹھ برس سے زیادہ عرصے تک قیام کیا۔ ۱۴۔ ان کا انتقال ۱۶۳۵ء میں ہوا۔

قادری بغاوت کو پروان چڑھانے میں انہوں نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ عوام کے علاوہ مغل اشرافیہ اور خود شہنشاہ بھی ان کے عقیدت مند تھے۔ تزک جہانگیری' شاہجہان نامہ اور سکینتہ الاولیا میں شاہی خاندان سے ان کے تعلقات کے بارے میں کئی روایات اور واقعات درج ہیں میاں محمد میر کو موسیقی سے گہرا لگاؤ تھا اور وہ ہندی راگ کو اچھی طرح سمجھتے اور اس سے خوش ہوا کرتے تھے۔ ۱۵۔ تصوف کے باب میں ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ "سلوک میں پہلا مرتبہ شریعت ہے۔ طالب کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حفظ مراتب کی کوشش کرے اور جب کوشش سے شریعت میں مستحکم ہو جائے تو اس کی برکت سے طریقت کی خواہش خود بخود پیدا ہو جائے گی اور جب طریقت کے حقوق کو بھی اچھی طرح ادا کر سکے گا' تو اللہ تعالیٰ بشریت کے حجاب اس کے دل سے دور کر دیں گے اور حقیقت کے معنی اس پر منکشف ہو جائیں گے۔" ۱۶۔

مجرد زندگی بسر کرنے والے اس صوفی دانشور کو فلسفہ وحدت الوجود سے شدید لگاؤ تھا اور ابن عربی کے بہت مداح تھے۔ سترھویں صدی کے آزاد خیال ارباب حکمت کی عمومی روایت کے مطابق انہوں نے ہندو فلسفے کا علم بھی حاصل کیا تھا۔ ان کے خیالات مسلم صوفیانہ ہمہ اوسیت اور ویدانتی اوسیت کے امتزاج سے مرتب ہوئے تھے۔ جیسا کہ ان کا عقیدت مند شہزادہ داراشکوہ لکھتا ہے' میاں محمد میر نے عالم فاضل ہونے کے باوجود کوئی کتاب تصنیف نہیں کی' جس سے ان کی تعلیمات کو منظم طور پر اخذ کیا جا سکے۔ تاہم یہ روایت اکثر بیان کی جاتی ہے کہ فلسفہ وحدت الوجود کے دفاع کے لئے انہیں کئی بار ملا عبدالحکیم سیالکوٹی سے بحث و مباحثہ کرنا پڑا تھا۔ ۱۷۔

ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کا شمار اپنے عہد کے ممتاز ترین علماء میں ہوتا تھا اور انہیں شاہی دربار تک رسائی حاصل تھی۔ وہ اپنے عہد میں راسخ الاعتقادیت کی نمائندگی کرتے تھے۔ میاں محمد میر کی وحدت الوجود کے موضوع پر خواجہ محمود سے بھی ان کی خط و کتابت رہتی تھی۔ ۱۸۔ میاں محمد میر غیر مسلموں کے ساتھ کمال رواداری سے پیش آتے تھے اور ہندو سکھ عالموں اور دانش وروں سے ان کے دوستانہ تعلقات تھے۔ ان کی شخصیت کے اسی انداز نے داراشکوہ کے ترکیبی رویے کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا تھا۔ داراشکوہ کو ان سے بے انتہا عقیدت تھی اور قصبہ باری سے وابستگی کی بنا پر انہیں "باری تعالیٰ" کہا کرتا

تھا۔ ۱۹۔ میاں محمد میر کو بھی دارا شکوہ سے بہت پیار تھا۔ ۲۰۔ اور وہ اپنے مریدوں سے کہا کرتے تھے کہ دارا سے جدا ہونے پر تم خدا سے جدا ہو جاؤ گے۔ ۲۱۔

میاں محمد میر کے ترکیبی رویے اور وحدت الوجودی فکر کو ان کے نامور شاگرد ملا شاہ بدخشانی نے مزید ترقی دی۔ وہ بدخشاں کے رہنے والے تھے۔ صداقت کی جستجو میں ہندوستان کا رخ کیا۔ جب آگرہ پہنچے تو میاں محمد میر کی عظمت و شہرت کے چرچے سن کر لاہور چلے آئے اور ان کے شاگرد اور جانشین ہونے کا اعزاز حاصل کیا۔ ملا شاہ کے ممتاز شاگردوں میں دارا شکوہ شامل تھا' جو ان کا ازحد مداح تھا۔ ۲۲۔ اس شہزادے کے جن مذہبی نظریات نے پرانے خیال کے علماء کو حیرت زدہ کر دیا تھا' دراصل میں ملا شاہ بدخشانی ہی سے مستعار تھے۔ ملا شاہ بدخشانی فلسفہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور اس فلسفے کے سماجی اثرات واضح طور پر ان کے ہاں موجود تھے۔ اسی بنا پر دیگر عقیدوں کے حامل لوگوں کے بارے میں ان کا نقطہ نظر رواداری اور انسان دوستی پر مبنی تھا۔

فلسفہ وحدت الوجود کے ضمنی نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے آلام پرستی کے رجحان کا واضح ترین اظہار ملا شاہ بدخشانی کے ہاں ملتا ہے۔ وہ اس نقطہ نظر کی نمائندگی کرتے تھے کہ وحدت کے تجربے میں خدا اور فرد کے درمیان کسی درمیانی وسیلے کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ خود ذات باری تعالیٰ صوفی کا واحد معروض بن جاتی ہے۔ لہذا صوفی اپنے مطلوب تک براہ راست رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ ۲۳۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرد اور خدا کے مابین کسی درمیانے واسطے کے بغیر مڈبھیڑ ہوتی ہے۔

ملا شاہ بدخشانی نے جب اپنے اس عقیدے کو شعر کی صورت میں یوں پیش کیا کہ! پنجہ در پنجہ خدا دارم / من چہ پروائے مصطفیٰ دارم' تو راسخ العقیدہ حلقوں میں مخالفت کا طوفان برپا ہو گیا۔ یہاں تک کہ علمائے کشمیر نے' جہاں وہ قیام پذیر تھے' اس پر کفر کا الزام عائد کیا اور شاہجہان سے ان کو قتل کرنے کی درخواست کی۔ تاہم میاں محمد میر اور دارا شکوہ کی مداخلت سے نوبت یہاں تک نہ پہنچ سکی۔ اورنگ زیب عالمگیر کے برسر اقتدار آنے پر اس معاملے کو ازسرنو اٹھایا گیا مگر ملا شاہ بدخشانی اپنے اس تصور سے تائب ہو گئے اور یوں شاہی عتاب سے محفوظ رہے۔ ان کا انتقال ۱۰ اکتوبر ۱۶۶۱ء کو ہوا۔ ۲۴۔ ان کا مزار مدشاہ باغ میں ہے۔ ۲۵۔

ملا شاہ بدخشانی اپنے دیگر اعتقاد نظریات کے باوجود عالمگیری جلاد سے محفوظ رہے مگر ان کا شاگرد دارا شکوہ اس قدر خوش نصیب نہیں تھا۔ چنانچہ چوالیس برس کی عمر میں اورنگ زیب عالمگیر کے حکم کے مطابق ستمبر ۱۶۵۹ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ ۲۶۔ دارا شکوہ شاہجہان کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ اس کی شخصیت اس امر کی واضح ترین اور دلچسپ مثال تھی کہ ہندوستان میں اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت سے قبل ہندو مسلم ترکیبی ثقافت کس قدر ترقی کر چکی تھی۔ وہ عہد جہانگیری میں پیدا ہوا تھا اور اس کی پال پوس اس دور کی مخصوص روشن خیالی کے ماحول میں ہوئی تھی۔

اگرچہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت موجود نہیں کہ دارا شکوہ نے سنسکرت یا کسی دوسری ہندوانہ زبان کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہو۔ ۲۷۔ لیکن وہ سنسکرت زبان سے بخوبی آگاہ تھا۔ ۲۸۔ غالباً اس زبان سے اس کا رابطہ قیام بنارس کے دوران ہندو علماء سے میل جول کا نتیجہ تھا۔ ۲۹۔ دارا شکوہ نے صرف سنسکرت زبان پر ہی عبور حاصل نہیں کیا اور نہ صرف اس زبان سے فارسی میں بعض کتب کے ترجمے کئے' بلکہ وہ ہندو فلسفہ' مذہب اور ادب سے بھی گہری دلچسپی رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے ہندوستان آنے والے مسیحی سیاحوں اور علماء سے بھی رجوع کیا تھا۔ خصوصاً پادری یسوعوں سے اس کے قریبی تعلقات تھے۔ یہاں تک کہ منوچی نے دعویٰ کیا تھا کہ زندگی کے آخری ایام میں دارا شکوہ نے عیسائیت قبول کر لی تھی۔ ۳۰۔ خود دارا شکوہ کی تصانیف سے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں ہوتی' البتہ یہ درست ہے کہ اس نے سامی مذاہب کی مقدس کتب کا مطالعہ کیا تھا۔ بنیادی طور پر وہ ایک ایسا آزاد خیال صوفی تھا' ۳۱۔ جسے راسخ الاعتقاد حلقوں میں قبول نہیں کیا جا سکتا تھا۔ غالباً اس نے شعوری سطح پر اپنے تئیں کبھی دائرہ اسلام سے خارج تصور نہیں کیا تھا۔ ۳۲۔ وہ ہمہ مذاہب کی وحدت پر یقین رکھتا تھا اور ان کی مشترک اساس دریافت کرنا چاہتا تھا۔ ۳۳۔

اکثر آزاد خیال دانشوروں کی مانند دارا شکوہ کا ذہنی ارتقا عقیدہ پرستی سے وحدت ادیان کے تصور تک ہوا ہے۔ اس صاحب تصنیف شہزادے کی اولین تصنیف "سفینۃ الاولیاء" ہے جس میں وہ خود کو حنفی المشرب قرار دیتے ہوئے تصوف کے قادری سلسلے سے وابستگی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کتاب میں صوفیانہ راسخ الاعتقادی کے اثرات بالکل واضح ہیں۔ یہ

اثرات اس کی دوسری کتاب "سکینۃ الاولیاء" میں نسبتاً کم دکھائی دیتے ہیں۔ اس کتاب میں اس نے اپنے آزاد خیال رہنما ملا شاہ بدخشانی اور ان کے مرشد میاں محمد میر کے حالات رقم کئے ہیں۔ ملا شاہ بدخشانی کے زیر اثر وہ بتدریج فلسفہ وحدت الوجود کی طرف بڑھتا چلا گیا۔ اسی زمانے میں اس کے تعلقات اس فلسفے کے دو ممتاز نمائندوں شیخ محب اللہ بہاری اور سرمد سے استوار ہو چکے تھے۔ ان کے زیر اثر فلسفہ وحدت الوجود کی جانب اس کے رجحان کو مزید تقویت پہنچی۔

اس رجحان نے دارا شکوہ کے رسالہ "حق نما" میں اظہار پایا ہے' جس میں وہ اپنا تعارف "حنفی اور قادری" کے حوالے سے کرانے کی بجائے "صنم پرست اور دیر نشین" کے عنوان سے کراتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ "مجازی اسلام" اور "کفر حقیقی" کی اصطلاحات بھی استعمال کرتا ہے۔ اظہار ذات کا یہ نیا انداز فلسفہ وحدت الوجود کے اثرات کے علاوہ ایک ہندو عالم بابا لال داس کے ساتھ ہمارے ممدوح کے روابط کا نتیجہ بھی تھا' جس سے وہ اکثر الہیاتی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا۔ ان بحثوں کی روئیداد چندر بھان نے مکالمات کی صورت میں مرتب کی ہے۔ ۳۳۔ ان مکالمات سے دارا شکوہ کے مذہبی رجحانات جاننے میں بہت مدد ملتی ہے۔ تاہم اس سلسلے میں زیادہ اہم کتاب اس کی تصنیف "مجمع البحرین" جیسا کہ اس کتاب کے ترکیبی عنوان سے واضح ہوتا ہے' یہ کتاب ہندوستان کے دو بڑے مذہبی گروہوں کے عقائد میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے اس مسئلے سے تعلق رکھتی ہے' جو مقامی صوفیوں اور بھگتی تحریک کے علمبرداروں کے پیش نظر بھی رہا تھا۔ یہ کتاب سترہویں صدی کے آزاد خیال مسلمان دانشوروں کی ان ہی کوششوں کی علامت بھی ہے' جن کے حوالے سے انہوں نے اپنے روحانی اور فکری رجحانات کی ہندو مقدس کتب سے ہم آہنگی ثابت کرنا چاہی تھی۔

دارا شکوہ نے مجمع البحرین میں یہ مرکزی تصور پیش کیا ہے کہ آخری تجزیے میں ہندومت اور اسلام باہم مل جاتے ہیں۔ نیز یہ کہ مسلم تصوف اور ہندو ویدانتی فلسفے میں کوئی حقیقی اور پائیدار اختلاف موجود نہیں۔ فی الواقعہ ان کے درمیان صرف لسانی اختلاف موجود ہے' جسے آسانی سے دور کیا جا سکتا ہے۔ یہ نقطہ نظر واضح طور پر ایک ایسے ذہن کی نشاندہی کرتا ہے' جو اپنے ترکیبی رجحان کی شدت میں مختلف مذاہب سے بے نیاز ہو سکتا

ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ نقطہ نظر وحدت ادیان میں ایمان کامل کا نتیجہ بھی ہے۔

دارا شکوہ کے اسی نقطہ نظر کا اظہار "سر اکبر" کے دیباچے میں زیادہ وضاحت سے ہوا ہے۔ سر اکبر دراصل باشندوں کے منتخب ابواب کا فارسی ترجمہ ہے' جو دارا شکوہ نے بنارس کے ہندو علما کے تعاون سے کیا تھا۔ اس کتاب کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر ہندو فلسفے کے اثرات روز بروز بڑھتے چلے جا رہے تھے۔ اس کتاب کے شروع میں بسم اللہ کی بجائے ہندو دیوتا گنیش کی تصویر دی گئی ہے' جو اعلانیہ طور پر اس کے انتہاپسند نقطہ نظر کی نمائندگی کرتی ہے۔ دارا شکوہ نے اس کتاب کے دیباچے میں اپنے فکری ارتقا کا خاکہ پیش کیا ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ شروع ہی سے وہ بعض ایسے مابعدالطبیعیاتی اور ایمانی مسائل سے دوچار تھا' جو کسی طور پر حل نہیں ہو پاتے تھے۔ اس معاملے میں اسے قرآن حکیم سے اس لئے رہنمائی نہ مل سکی کہ قرآن حکیم کی زبان علامتی ہے اور وہ ان مسائل پر واضح فیصلہ نہیں دیتا۔ لہذا اس نے دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں کی جانب رجوع کیا' کیونکہ "کلام الہٰی" اپنی تفسیر آپ ہے۔ یعنی جو بات مجمل ہو گی' دوسری کتابوں میں مفصل پائی جائے گی۔

اس سلسلے میں اس نے توریت' انجیل اور زبور کا مطالعہ بھی کیا۔ مگر اس کے باوجود وہ کسی تسلی بخش نتیجے تک نہ پہنچ سکا۔ کیونکہ ان کتابوں میں بھی علامتی انداز اظہار موجود ہے' جس سے صریح نتائج اخذ کرنا محال ہے۔

ذہنی تسکین کی جستجو میں دارا شکوہ بالآخر ہندوؤں کی جانب متوجہ ہوا اور اس پر یہ بھید کھلا کہ "اس قدیم قوم (یعنی ہندوؤں) کے درمیان تمام آسمانی کتابوں سے پہلے چار آسمانی کتابیں تھیں: رگ وید' سام وید' اتھرن وید ———— اور اس وقت کے سب سے بڑے نبی برہما یعنی آدم صفی اللہ پر یہ تمام احکام نازل ہوئے اور یہ باتیں ان کتابوں سے ظاہر ہیں [illegible] اور محض توحید کے اشغال میں درج ہیں' جس کا [illegible] ہے۔" اس مقدس کتاب نے اسے وہ روحانی سکون عطا کر دیا' جس کا وہ متلاشی تھا۔ چنانچہ اس کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ یہ کتاب "بلا شک و شبہ پہلی آسمانی کتاب ہے اور بحر توحید کا سرچشمہ ہے اور قدیم ہے اور قرآن مجید کی آیت بلکہ تفسیر ہے "۳۵۔ ہندو فلسفے میں دارا شکوہ کی دلچسپی وحدت ادیان کے عقیدے کی مرہون منت تھی۔ فلسفہ وحدت ادیان [illegible]

حوالے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ روحانی صداقت کسی ایک گروہ کی میراث نہیں ہے اور یہ کہ لفظی تبدیلیوں کے ساتھ روحانی صداقت کا اظہار یکساں طور پر تمام مذاہب میں ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہندومت قدیم ترین مذہب ہے' لہٰذا صداقت کی جستجو میں اس سے زیادہ مدد بھی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس باب میں عام طور پر اکبر اور دارا شکوہ کا مقابلہ کیا جاتا ہے اور اکثر اوقات دارا شکوہ کو اکبر ثانی قرار دیا جاتا ہے۔ اصولی طور پر یہ طریقہ کار مغالطہ آمیز ہے۔ اکبر کے مذہبی خیالات اور مذہبی حکمت عملی حسی سطح پر مرتب ہوئی تھی' جب کہ دارا شکوہ کا نقطہ نظر فکری سطح پر سوچ بچار اور تجربے کا ماحصل تھا۔

اپنے المناک انجام کے معاملے میں دارا شکوہ یکتا نہیں تھا۔ اس کے قتل کے کم و بیش ایک سال بعد ایک اور آزاد خیال صوفی شاعر سرمد کو بھی عالمگیری عتاب کا نشانہ بننا پڑا۔ سرمد کا تعلق دارا شکوہ کے گرد جمع ہونے والے روشن صوفیہ کے گروہ سے تھا۔ وہ کاشان کے ایک ممتاز یہودی خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ ۳۶۔ اس خانوادے کے کئی افراد ممتاز ربی تھے۔ اس کی پرورش علمی اور مذہبی ماحول میں ہوئی تھی۔ سرمد کو عبرانی زبان اور ادب پر عبور حاصل تھا اور اس نے سامی مذاہب کی مذہبی کتب کا غائر مطالعہ کیا تھا۔ ۳۷۔ اسی مطالعہ کی بنا پر اس نے بالآخر اسلام قبول کر لیا۔ ۳۸۔ جس کی بنا پر آخر الامر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے۔ کہا جاتا ہے کہ قبول اسلام کے بعد سرمد نے اسلامی علوم فنون کا وسیع مطالعہ کیا تھا۔ ۳۹۔ بعدازاں وہ تجارت کے سلسلے میں ہندوستان آیا' جہاں ٹھٹھہ کے مقام پر اس کے لئے "لیلائے حسن نے اول اول اپنے چہرے سے نقاب الٹی" ۴۰۔ اور وہ ایک ہندو لڑکے کے عشق میں گرفتار ہوا اور عقل و خرد سے محروم ہو کر نیم دیوانگی کے عالم میں آوارہ گردی کے پیشے کو اختیار کیا۔

اسی عالم میں سرمد ۱۶۵۴ء میں دہلی پہنچا' جہاں اس کی شہرت اس سے قبل پہنچ چکی تھی۔ شاہجہان کا زمانہ تھا' مگر دارا شکوہ کو بہت سے اختیارات حاصل تھے۔ ہم خیالی کی بنا پر دونوں میں جلد ہی قریبی تعلقات استوار ہو گئے۔ دارا شکوہ اس کے خیالات سے بہت متاثر ہوا تھا۔ یہاں تک کہ اس نے ایک خط میں سرمد کو "مرشد" اور "مولا" کے لقب سے یاد کیا ہے۔ ۴۱۔ سرمد ہی نے دارا شکوہ کو یہودیت سے متعارف کرایا تھا۔ اس سے قبل وہ سترھویں صدی کے ایک اور آزاد خیال دانشور محسن فانی ۴۲۔ کی بنا پر (?) نے فارسی

دان باشندوں کو اپنے آبائی مذہب سے روشناس کروا چکا تھا۔ محسن فانی نے اپنی تالیف "دبستان مذاہب" میں یہودیت کی بابت درج معلومات زیادہ تر سرمد ہی سے حاصل کی تھیں۔ تاہم یہ معلومات مستند نہیں ہیں' کیونکہ ان پر صوفیانہ اثرات کی گہری چھاپ ہے' سرمد نے اپنے محبوب ابھے چند کو بھی عبرانی ادب اور مذہبی فکر کی تعلیم دی تھی' جس کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے تورات کے چند ابواب کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔

یہ حقائق اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ اسلام قبول کرنے کے باوجود سرمد پر اپنے آبائی مذہب کا گہرا اثر تھا۔ اسلام میں اس کی دلچسپی زیادہ تر وحدت الوجودی تصوف کے حوالے سے تھی۔ وہ خود اس فلسفے کا قائل تھا۔ اس نے اپنے افکار کو فارسی رباعیوں کی صورت میں پیش کیا ہے' جن کا رنگ عموماً فلسفیانہ' حکیمانہ اور اخلاقی ہے۔"۲۲۔ ان میں مذہبی طبقہ بندیوں کے لایعنی ہونے اور مذہبی ظواہر کے وقعت ہونے کے بارے میں خیالات بکثرت موجود ہیں۔ اس اعتبار سے بھی اس کے تبدیلی مذہب کے فیصلے کو زیادہ اہمیت دینا غیر ضروری ہے۔ بنیادی طور پر وہ انسان پرست آزاد خیال' صوفی شاعر تھا' جس کی زندگی کے آخری چند سال نیم دیوانگی کے عالم میں بسر ہوئے تھے اور اس عالم میں وہ مادر زاد برہنہ رہا کرتا تھا۔

جب اورنگ زیب عالمگیر کو دارا شکوہ کے مقابلے میں فتح حاصل ہوئی تھی' تو گویا سرمد کے مقدر کا بھی فیصلہ ہو گیا۔ سبھی کو معلوم تھا کہ وہ شکست خوردہ شہزادے کا ہم خیال دوست تھا اور یہ کہ اس نے شہزادے کی فتح کی پیشین گوئی بھی کی تھی۔ اس بنا پر اورنگ زیب عالمگیر نے تخت نشین ہونے کے بعد سرمد کا قصہ پاک کرنے کا تہیہ کر لیا۔ حسب معمول اس سیاسی فیصلے کو مذہبی جواز فراہم کرنا ضروری سمجھا گیا اور برہنگی' معراج نبوی سے انکار اور کلمہ طیبہ پڑھنے سے گریز کرنے کے بہانے سرمد کی جان لے لی گئی۔ یہ واقعہ عالمگیری عہد کے اولین دور میں پیش آیا۔

سترھویں صدی کے نصف اول میں روشن خیالی اور دیگر اعتقادی کے رویے کی نمائندگی کرنے والے دانشوروں میں شیخ محب اللہ الہ آبادی بھی شامل ہیں' جو اپنے عہد کے مشہور عالم تھے۔ ان کا انتقال ۱۶۴۸ء میں ہوا اور اس طرح وہ عالمگیری عتاب سے محفوظ رہ گئے۔ تاہم ان کی تصانیف نے عہد عالمگیری میں راسخ الاعتقاد حلقوں میں بے چینی پیدا کر

دی تھی۔ چنانچہ ان کے بعض رسائل کی تمام دستیاب نقول کو ایک شاہی حکم کے ذریعے جلا دیا گیا تھا۔ ۴۳۔ ان رسائل میں "رسالہ تسویہ" خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔

شیخ محب اللہ الٰہ آبادی سترھویں صدی کے اوائل کی مخصوص آزاد خیالی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کی پیدائش اودھ میں صدر پور کے مقام پر ہوئی تھی۔ وہ بابا فرید الدین گنج شکر کی اولاد میں سے تھے۔ ۴۴۔ ملا عبدالسلام لاہوری سے انہوں نے تعلیم حاصل کی تھی۔ شیخ الٰہ آبادی نے خاص طور پر ابن عربی کے فلسفے کا غائر مطالعہ کیا تھا اور اس باب میں کمل کے درجے کو پہنچے تھے۔ یہاں تک کہ انہیں ہندوستان کا ابن عربی کہا جانے لگا۔ بہت سے لوگوں نے ان سے اس فلسفے کی تحصیل کی تھی۔ ان لوگوں میں دارا شکوہ بھی شامل ہے۔ ۴۵۔ تاہم دارا شکوہ اور شیخ محب اللہ الہ آبادی میں یہ فرق ہے کہ متوخر الذکر اسلامی تعلیمات کی وحدت الوجودی توجیہہ پر توجہ مرکوز رکھتے تھے' جب کہ اول الذکر فلسفہ وحدت الوجود سے وحدت ادیان کے تصور تک جا پہنچا تھا۔

قرآنی تعلیمات کے وحدت الوجودی کے سلسلے میں شیخ محب اللہ الٰہی آبادی نے "ترجمہ الکتاب" اور "حاشیہ ترجمۃ القرآن" کے عنوان سے دو کتب رقم کی تھیں۔ قرآن حکیم کی اس تفسیر میں جا بجا مقبول عام نقطہ نظر سے انحراف کیا گیا ہے۔ ۴۶۔ علاوہ ازیں شیخ نے اپنے نظریات کی وضاحت کے لئے "انفاس الخواص" "المغالط العامۃ" "عقائد الخواص" اور "التسویہ بین الافادہ والقبول" نامی کتب بھی لکھیں۔ شیخ الٰہ آبادی نے ابن عربی کے افکار کی اشاعت کے لئے ان کے شاہکار "فصوص الحکم" کی "تجلید الفصوص" کے عنوان سے شرح بھی لکھی تھی۔

حوالہ جات

۱۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی، ج ا، ص ۳۹۸

۲۔ محمد دین کلیم قادری، تذکرہ مشائخ قادریہ، ص ۱۵۵

۳۔ T.P. Hughes, A Dictionary of Islam, p.478.

۴۔ محمد دین کلیم قادری، تذکرہ مشائخ قادریہ، ص ۱۳۵

۵۔ Yusaf Hussain, Glimpeses of Medieval Indian Culture, p.53.

۶۔ Abu-l-Fazal, Ain-i-Akbari (English Translation by Jarrett), Vol. p.357

۸۔ ڈاکٹر لاجونتی رام کرشن، پنجابی دے صوفی شاعر، پنجابی ترجمہ از مجلس شاہ حسین، ص ۵۳

۹۔ داراشکوہ نے "شطحیات" میں یہ روایت درج کی ہے کہ جب شاہ حسین سے پوچھا گیا کہ آپ کون ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں مقیم ہوں نہ مسافر، نہ مسلمان نہ کافر۔"

۔ (بحوالہ محمد لطیف ملک، اولیائے لاہور، ص ۲۱)

۱۰۔ رائے منصب علی خان، کافیاں شاہ حسین کا تعارف، ص ۱۳

۱۱۔ ڈاکٹر لاجونتی رام کرشن، پنجابی دے صوفی شاعر، پنجابی ترجمہ، مجلس شاہ حسین، ص ۸۷

۱۲۔ داراشکوہ، سفینۃ الاولیاء، اردو ترجمہ از محمد علی عتیقی، ص ۱۰۲

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۰۲

۱۵۔ حافظ عبداللہ فاروقی، حضرت میاں میر بالا پیر قادری، الرحیم، ج ۵، ش ۹، فروری ۱۹۶۸ء، ص ۶۸۵

۱۷۔ داراشکوہ، سکینۃ الاولیاء، ص ۱۳۸

۱۸۔ خواجہ خاوند محمود کا تعلق نقشبندی سلسلے سے تھا اور وہ بخارا کے باشندے تھے۔ ہندوستان میں آمد کے بعد انہوں نے کشمیر میں قیام کیا تھا۔ فکر و نظر کے اعتبار سے وہ شیخ احمد سرہندی کے حقیقی جانشین تھے۔ خواجہ خاوند محمود کی بنا پر کشمیر میں شیعہ سنی اختلافات نے خون ریز فسادات کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس واقعہ کے بعد جہانگیر نے انہیں دہلی طلب کر لیا تھا۔ بعدازاں شاہجہان نے انہیں لاہور چلے جانے کا حکم دیا۔ خواجہ خاوند محمود فلسفہ وحدت الوجود کے شدید مخالف تھے اور نقشبندی روایت کے مطابق طریقت کو شریعت کے ماتحت رکھنے پر زور

دیا کرتے تھے۔

۱۹۔ داراشکوہ' حسنات العارفین' ص ۳۰

۲۰۔ ایضاً' ص ۴۲

۲۱۔ ایضاً'

۲۲۔ محمد لطیف ملک' تذکرہ اولیائے لاہور' ص ۷۸

۲۳۔ R A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, p.86

نکلسن نے اس سلسلے میں رابعہ بصری کا یہ واقعہ درج کیا ہے کہ انہوں نے ایک بار حضرت محمدؐ کو خواب میں دیکھا' جو یہ پوچھ رہے تھے کہ "رابعہ' کیا تم مجھ سے محبت کرتی ہو؟" رابعہ بصری کا جواب یہ تھا کہ "یارسول اللہ! آپ سے کس کو محبت نہیں ہے۔ لیکن خدائی محبت نے مجھے یوں جذب کر لیا ہے کہ میرے دل میں کسی اور شے کی محبت یا نفرت باقی نہیں رہی "

۲۴۔ شیخ محمد اکرام' رود کوثر' ص ۴۳۳

۲۵۔ The Imperial Gazetter of India, Vol XI, p.125.

۲۶۔ فرانسیسی سیاح ڈاکٹر برنیر نے جو شاہجہان کے بیٹوں کے درمیان تخت نشینی کی جنگ کے دوران ہندوستان آیا تھا اور جسے داراشکوہ سے میل جول کے مواقع بھی حاصل ہوئے تھے' اپنی یاداشتوں میں داراشکوہ کے قتل کے واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ وہ مدعی ہے کہ جب داراشکوہ کو اس کے فاتح بھائی اورنگ زیب عالمگیر نے دارالحکومت کے بازاروں میں رسوا کیا' تو وہ خود بھی یہ منظر دیکھنے والوں میں موجود تھا۔ بعد کے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ "القصہ اس ناشائستہ اور نہایت بے رحمانہ قتل کے لئے نذیر نامی ایک غلام جو شاہجہان کا پروردہ اور کسی بدسلوکی کے باعث داراشکوہ سے رنجیدہ تھا' مقرر ہوا چنانچہ زہر دینے کے اندیشہ سے وہ اور سپہر شکوہ (داراشکوہ کا بیٹا) اپنے ہاتھ سے سے جیٹھے دال پکا رہے تھے کہ یکایک یہ چار اور بدذاتوں کو ساتھ لئے ہوئے پہنچا' جنہیں دیکھ کر داراشکوہ نے سپہر شکوہ کو پکار کر کہا لو بیٹا' ہمارے قاتل آپہنچے' اور یہ کہہ کر اس نے باورچی خانے کی ایک چھوٹی سی چھری اٹھالی' کیونکہ کوئی اور ہتھیار پاس نہ تھا' مگر ان جلادوں میں سے ایک نے تو سپہر شکوہ کو قابو کر لیا اور باقی اس پر پٹ گئے اور زمین پر گرا کر تین نے پکڑے رکھا اور نذیر نے سر کاٹ لیا "

(ڈاکٹر برنیر' شاہجہان سے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب' اردو ترجمہ از خلیفہ سید محمد حسین' ص ص ۱۷۰-۱۷۱)

۲۷۔ Pandit Sheo Narain, Dara Shikoh as an Author, Journal of the Punjab Historical Society, Vol, II, No. I, 1913, p.23.

۲۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ' مسلمان اور سنسکرت' ضمیمہ' اور ینٹل کالج میگزین' مئی ۱۹۳۶ء' ص ۷

۲۹۔ شاد عظیم آبادی، مخزن، ۱۹۰۷ء

۳۰۔ منوچی نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ جب دارا شکوہ کو گرفتاری کے بعد خضر آباد لایا گیا، تو اکثر اوقات اس کی زبان پر یہ الفاظ رہتے تھے کہ "محمد مرا می کش و ابن اللہ مریم مرا می بخشد" یہاں تک جب اسے قتل کیا گیا، تب بھی وہ یہی جملہ دہرا رہا تھا۔

۳۱۔ Preeland Abbott, Islam and Pakistan, p.55.

۳۲۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ "دارا شکوہ کی تصنیفات میں تلاش و تفتیش کے باوجود کوئی ایسا اندراج نہیں آتا، جس سے اس کا الحاد ثابت ہو سکے۔ لیکن ایسے بیانات کئی ہیں جن کے نمونے آزاد صوفیائے کبار کی تصانیف میں ہی مل سکتے ہیں۔" دیکھیے: رود کوثر، ص ۴۵۱

۳۳۔ Dr. Qanungo, Dara Shikoh, p.134.

۳۴۔ Modern Review, February 1912, p.127.

۳۵۔ سید صباح الدین عبدالرحمان، تیموری شہزادوں کا علمی ذوق، معارف، ج ۴۸، ش ۵، نومبر ۱۹۴۱ء، ص ۳۵۴

"سر اکبر" کے دیباچے پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کے دیباچے سے صاف ظاہر ہے کہ دارا شکوہ بالکل ہندو بن گیا تھا"، دیکھیے: مقالات شبلی، ج ۷، ص ۱۰۱؛ پروفیسر محمد اسلم نے بھی اسی سلسلے میں ایسی ہی رائے ظاہر کی ہے۔ دیکھیے: پروفیسر محمد اسلم، دارا شکوہ کے مذہبی رجحانات، العارف، ج ۸، ش ۷، جولائی ۱۹۷۵ء

۳۶۔ تذکرہ حسینی، ص ۱۳۵

۳۷۔ محسن فانی، دبستان مذاہب، ص ۱۹۵

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۹۴

۳۹۔ فرحۃ الناظرین، ص ۹۳

۴۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد، سرمد شہید، ص ۳۰

۴۱۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، سرمد، معارف، ج ۷۱، ش ۴، اپریل ۱۹۵۳ء، ص ۳۰۹

۴۲۔ مولوی حافظ مجیب اللہ انصاری، سرمد اور اس کی رباعیاں، معارف، ج ۵۸، ش ۱، جولائی ۱۹۴۶ء، ص ۵۹۔

۴۳۔ خلیق احمد نظامی، تاریخی مقالات، ص ۳۵

۴۴۔ ڈاکٹر زبیر احمد، عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ص ۴۷

۴۵۔ خلیق احمد نظامی، تاریخی مقالات، ص ۲۹

۴۶۔ ڈاکٹر زبیر احمد، عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ص ۴۸۔

۵۔ فرقہ وارانہ حکمت عملی کا آغاز اور اس کے نتائج

سترھویں صدی میں ہندی مسلم اشرافیہ نے شیخ احمد سرہندی کے افکار اور احیائے دین کی جدوجہد کا گرم جوشی سے استقبال کیا تھا۔ فلسفہ وحدت الوجود کی اشاعت سے اس طبقے کی برتری کے تصوف کو ضعف پہنچا تھا اور جب مغل اعظم کے عہد حکومت میں اس فلسفے کو سیاسی حکمت عملی کی اساس بنایا گیا' تو عملی طور پر مسلم حکمران طبقے کی امتیازی حیثیت خطرے میں پڑ گئی۔ شروع میں اس طبقے کے بعض ممتاز افراد نے اکبری حکمت عملی کی شد و مد سے حمایت کی تھی' مگر جلد ہی انہیں اس امر کا احساس ہو گیا کہ اس طرح وہ خود اپنے لئے مشکلات پیدا کر رہے ہیں۔ چنانچہ اکبری عہد کے آخری ایام میں حکمراں طبقے میں راسخ الاعتقادی کے احیا کی ضرورت کا احساس شدت اختیار کر گیا۔ اس احساس کو خواجہ باقی اللہ نے عملی صورت دی۔

یوں راسخ الاعتقادیت کے حامی امراء کا ایک مضبوط گروہ وجود میں آ گیا۔ خواجہ باقی اللہ کی وفات کے بعد شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور شیخ احمد سرہندی کے اس گروہ کے ساتھ قریبی تعلقات موجود رہے۔ جہانگیر کی تخت نشینی کے وقت یہ گروہ اس قدر طاقتور ہو چکا تھا کہ اس نے نئے حکمران اعلیٰ سے شریعت کی پابندی اور اکبر کے معطل کردہ اسلامی اداروں کی بحالی کا عہد لیا۔ ۱ ؎ تاہم مجموعی طور پر جہانگیر اور اس کے بعد شاہجہان کا عہد بھی انسان دوستی اور متوازن آزاد خیالی کا عہد تھا اگرچہ عقیدہ پرستی کے احیا کی جانب رجحان ترقی پذیر تھا۔

شاہجہان کے زمانے میں مسلم اشرافیہ دارا شکوہ کی صورت میں روشن خیالی کے فروغ کے پرانے خطرے کے از سرِ نو اور زیادہ شدید صورت میں پیدا ہونے سے خوفزدہ تھی۔ چنانچہ حکمران طبقے کو اس امر کا مکمل احساس تھا کہ دارا شکوہ کی کامیابی سے راسخ الاعتقادی

کے مفادات کو شدید نقصان پہنچے گا۔ ۲۔ اور اس کے نمائندوں کی نصف صدی کی جدوجہد ملیا میٹ ہو جائے گی۔ ۳۔ اس صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لئے عقیدہ پرست امراء نے اپنی تمام امیدیں اورنگ زیب عالمگیر سے وابستہ کر دی تھیں' جو اپنے مذہبی' فکری' سیاسی اور سماجی رجحانات کی بنا پر ان کے آدرشوں کی تکمیل کے لئے بہترین طور پر معاون ثابت ہو سکتا تھا۔ وہ ابتدا ہی سے شیخ احمد سرہندی کے خیالات کے زیر اثر تھا۔ ۴۔ جن کے اہل خانہ سے اس کے خوش گوار تعلقات تھے۔ ۵۔ وہ شیخ کے صاحبزادے اور جانشین خواجہ محمد معصوم سے گہری عقیدت رکھتا تھا دونوں کے مابین باقاعدہ خط و کتابت تھی اور خواجہ محمد معصوم اورنگ زیب عالمگیر کے لئے' شہزادہ دین پناہ' کے الفاظ استعمال کیا کرتے تھے۔ ۷۔ اورنگ زیب عالمگیر سرہند سے گزرتے ہوئے خواجہ محمد معصوم اور ان کے خاندان کے دیگر بزرگوں سے ملنا ضروری تصور کرتا تھا۔ ۸۔ یہ تمام حقائق ہندوستان میں احیائے دین کی تحریک کے سب سے پرجوش نمائندے سے اس کی وابستگی ظاہر کرتے تھے۔ علاوہ ازیں شاہجہان کے عہد حکومت میں اورنگ زیب عالمگیر نے صوبے دار کی حیثیت سے جس حکمت عملی کو اپنایا تھا' اس سے بھی قدامت پسند امرا میں اس کی مقبولیت بڑھی تھی۔ ۹۔

یہی وجہ ہے کہ جب شاہجہان کے بیٹوں میں تخت نشینی کی جنگ شروع ہوئی تو اکثر عقیدہ پرست امراء نے اورنگ زیب عالمگیر کا ساتھ دیا۔ ۱۰۔ دارا شکوہ اورنگ زیب عالمگیر کے درمیان کشمکش صرف تخت کے دو ممکنہ وارثوں کے درمیان کشمکش نہ تھی۔ فی الاصل یہ ترکیبی اور تحلیلی کائناتی نقطہ نظر' فلسفہ وحدت الوجود اور فلسفہ وحدت الشہود' روشن خیالی اور راسخ الاعتقادی نیز صوفی اور عالم کے درمیان جنگ تھی' جس میں آخری فتح راسخ الاعتقادی کو حاصل ہوئی اور روشن خیالی کے سیاہ بخت نمائندے' داراشکوہ کو جسے اورنگ زیب عالمگیر نے' "رئیس الملاحدہ' ملحد نا مقبول اور ملحدوں کو سیاہ فعال" قرار دیا تھا۔ ۱۱۔ اپنے کفر کی بنا پر جان کی قربانی دینی پڑی۔ ۱۲۔

ہندی مسلم فکر کی تاریخ میں اورنگ زیب کو فکری اعتبار سے زیادہ اپنی حکمت عملی کی بنا پر اہمیت حاصل ہے۔ وہ ایک ایسا اساسیت پرست تھا' جس نے اپنے عہد حکومت میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی' نسلی اور ثقافتی برتری کو رواج دینے اور احیائے دین کے مقصد

کے حوالے سے اپنی حکمت عملی کی تشکیل کی۔ حقیقی مذہبی ذوق' صداقت کی جستجو اور تصویر کے ایک سے زیادہ رخ دیکھنے کی صلاحیت سے محروم ہونے کی بنا پر اس نے جس حکمت عملی کو اپنایا' وہ انتہائی محدود نقطہ نظر اور بصیرت کی حامل ثابت ہوئی اور اس نے بالآخر اس طبقے کو ہی کچل دیا' جس کے مفادات کی خاطر اسے عمل میں لایا گیا تھا۔

شیخ احمد سرہندی کی طرح اورنگ زیب عالمگیر کا تصور مذہب بھی مثبت اقدار سے محروم اور زیادہ تر منفی نفسیاتی محرکات کا نتیجہ تھا۔ شیخ ہی کی طرح وہ سمجھتا تھا کہ "اسلام کی عزت غیر مسلموں کی ذلت میں ہے۔ چنانچہ برسر اقتدار آنے کے فوراً بعد اس نے "اسلام کی عزت و سربلندی" کے لئے جدوجہد شروع کر دی۔ اس سلسلے کا پہلا اہم قدم یہ تھا کہ اس نے حنفی فقہ سے مطابقت نہ رکھنے والے تمام سرکاری محاصل ختم کر دیئے' لیکن اپنی سلطنت کے غیر مسلم باشندوں کے مال تجارت پر مسلم باشندوں کے سامان تجارت کی نسبت زیادہ محصول عائد کر دیا۔ اس کے بعد ۱۶۷۹ء میں تمام غیر مسلم باشندوں پر جزیے کا مذہبی محصول نافذ کر دیا گیا' جسے اکبر اعظم نے منسوخ کر دیا تھا اور جو جہانگیر اور شاہجہان کے عہد حکومت میں بھی منسوخ رہا تھا۔ اگرچہ برصغیر کے اس آخری اہم مسلم شہنشاہ کا دفاع کرنے والے جدید مورخین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "جزیہ کوئی ناگوار چیز نہ تھی' بلکہ غیر قوموں کے حق میں رحمت تھی۔" ۱۳۔ تاہم عالمگیری دربار کا وقائع نگار اسے اسلام کی عظیم خدمت قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جزیے کے نفاذ کی بنا پر ہندوؤں کو جس قدر ذلت کا سامنا کرنا پڑا ہے' اتنی ذلت سے وہ پہلے کبھی دوچار نہیں ہوئے تھے۔ ۱۴۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ جزیے کے نفاذ سے شاہی آمدنی میں اضافہ مطلوب نہیں تھا۔ ۱۵۔ بلکہ جیسا کہ شیخ احمد سرہندی پہلے ہی واضح کر چکے تھے' جزیہ مسلم اقتدار میں غیر مسلموں کو معاشی طور پر محکوم رکھنے سے زیادہ انہیں نفسیاتی طور پر مفلوج کرنے کا ذریعہ تھا۔

جزیے کا نفاذ اس بات کا اعلان تھا کہ غیر مسلم باشندے سلطنت کے مسلمان باشندوں سے انسانی اور سماجی اعتبار سے کمتر اور سیاسی و فوجی لحاظ سے غلام ہیں۔ لہٰذا دونوں مذہبی گروہوں میں مساوات' ہم آہنگی اور رواداری کا کوئی جواز موجود نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے اس محصول نے دونوں گروہوں کے درمیان انسانی سطح پر ابلاغ کو ختم کر کے ان کے درمیان حاکم و محکوم کے رشتے کو اجاگر کر دیا۔ اس لحاظ سے جزیہ مقصود بالذات ہونے کی

بجائے ایک مقصد کے حصول کا ذریعہ تھا۔ ہندوستان کے غیر مسلم باشندے اس صداقت کا کلی شعور رکھتے تھے۔ اس لئے جزیے کی وصولی اکثر اوقات تشدد کے استعمال کے بغیر ممکن نہ ہوتی تھی۔ ۱۶۔ یہاں تک کہ بہت سے علاقوں میں عوام نے اس کی ادائیگی سے انکار کر دیا۔ شہنشاہ کو مجبوراً راجپوتانہ' اودے پور اور جودھپور میں جزیے کے اطلاق کا حکم واپس لینا پڑا۔

جزیے کے نفاذ کی اس حکمت عملی کو عقیدہ پرست مورخ اور مبصر مذہبی حوالے سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ اسی بنا پر وہ اسے قابل تعریف قرار دیتے ہیں۔ یہاں اس امر کو قطعی طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ عالمگیری سلطنت میں وہ معروضی صورت حال موجود نہ تھی' جس میں مذہبی نقطہ نظر سے جزیے کی ادائیگی غیر مسلموں پر لازم آتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اورنگ زیب عالمگیر کی عمومی حکمت عملی اور خصوصاً غیر مسلموں کے بارے میں اس کا رویہ مذہبی اسباب سے زیادہ نفسیاتی محرکات کا نتیجہ تھا۔ جن حالات میں اس نے اقتدار حاصل کیا تھا' وہ اس کے ذہن میں شدید احساس گناہ پیدا کرنے کا موجب ہوئے۔ ۱۷۔ جس نے بالآخر اس کی شخصیت کو مسخ کر دیا۔ اور وہ سادیت پرست بن کر رہ گیا۔

اس سادیت پسندی کا واضح ترین اظہار غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کے تقدس کو مجروح کرنے کی اس کی حکمت عملی سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اورنگ زیب عالمگیر نے تخت نشینی کے پہلے ہی برس نئے مندروں کی تعمیر روک دینے کا حکم صادر کیا تھا۔ تاہم اس حکم نامے میں اس بات کی وضاحت کر دی گئی تھی کہ پہلے سے موجود مندروں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔ اس واضح حکم کے باوجود ۱۶۶۱ء میں بہار کے صوبے دار داؤد خان نے ایک فوجی مہم کے دوران بہت سے مندر تباہ کر دیئے تھے۔ اسی طرح ۱۶۶۱ء ہی میں میر جملہ نے کوچ بہار کے راجہ کے خلاف جنگ میں کئی مندروں کو تباہ کیا اور بعض مندروں کو مسجدوں میں تبدیل کرایا۔ ۱۸۔ یہ کارروائیاں صرف فوجی مہمات تک محدود نہیں رہی تھیں۔ چنانچہ جلد ہی فوجی وجوہ کے بغیر بھی مندروں کو نقصان پہنچانے کی کارروائیوں کا آغاز کر دیا گیا۔ ابتدائی ایام میں سومناتھ کا مندر زیر عتاب آیا۔

۱۶۶۹ء میں ہندوؤں کی عبادت گاہوں اور درس گاہوں کو فنا کرنے کا عمومی شاہی حکم جاری کیا گیا۔ اس کے سبب کا ذکر کرتے ہوئے عالمگیری دربار کا وقائع نگار لکھتا ہے کہ

"بادشاہ دین پناہ کو معلوم ہوا کہ صوبہ ٹھٹھہ و ملتان میں بالعموم اور خاص کر بنارس میں برہمنوں نے مدارس قائم کئے ہیں اور کتب باطلہ کے درس و تدریس میں مصروف ہیں۔ ہندو مسلم طلبہ دور دراز مقامات سے سفر کر کے ان علوم کی تحصیل کے لئے آتے ہیں۔ قبلہ عالم نے عام صوبجات کے منتظموں کے نام فرامین روانہ کئے کہ یہ مدارس مسمار کر دیئے جائیں اور ان علوم کے درس و تدریس کی ممانعت کر دی جائے۔" ۱۹۔ اس شاہی حکم نامے کے اجراء کے بعد مختلف صوبوں کے حکمرانوں نے ہندوؤں کے مذہبی اور علمی رہنماؤں پر سختیاں شروع کر دیں اور بے شمار مندروں اور درسگاہوں کو فنا کر دیا۔" ۱۶۷۰ء کے ماہ رمضان کے واقعات کے ضمن میں درباری وقائع نگار لکھتا ہے کہ "اس مقدس مہینے میں بادشاہ دین پناہ نے حفظ شریعت و پابندی احکام الٰہی کا لحاظ فرما کر متھرا کے بت خانے کے انہدام کا حکم صادر فرمایا۔ یہ بت خانہ جو ایک عالی شان و مضبوط عمارت تھا' کار پردازان سلطنت کی کوشش سے قلیل زمانے میں زمین کے برابر کر دیا گیا اور اس کی جگہ رقم کثیر صرف کر کے ایک مستحکم مسجد کی بنا ڈالی گئی ——— اس بت خانے کے تمام خرد و بزرگ اصنام اکبر آباد لائے گئے اور نواب قدسیہ بیگم کی تعمیر کردہ مسجد کے زینوں کے نیچے دفن کر دیئے گئے۔" ۲۰۔

یہی وقائع نگار ۱۶۷۹ء کے حالات میں لکھتا ہے کہ "کھنڈیلہ' سانو میلہ و دیگر اطراف و نواح کے تمام مندر زمین کے برابر کر دیئے گئے۔" ۲۱۔ اسی سال کے واقعات میں یہ بھی درج ہے کہ "چوبیس ربیع الآخر کو خان جہان بہادر جودھپور سے بت خانوں کو منہدم کر کے آستانہ شاہی پر حاضر ہوا اور کئی گاڑیاں بتوں سے لدی ہوئی اپنے ہمراہ لایا۔ قبلہ عالم نے خان جہان کی کارگزاری کی بے حد تعریف کی اور حکم دیا کہ یہ اصنام' جن میں اکثر مرصع و طلائی و نقرئی و مسی و برنجی تھے' جلو خانے کے دروازوں اور مسجد کے زینوں کے نیچے ڈال دیئے جائیں تاکہ پامال ہوں۔ عرصے تک یہ بت ان مقامات پر پڑے رہے۔ یہاں تک کہ قطعا" نیست و نابود ہو گئے۔" ۲۲۔ ان ہی ایام میں صرف اودے پور میں ۱۷۲ مندر گرائے گئے۔ ۱۶۸۰ء میں جب اورنگزیب عالمگیر چتوڑ گیا تو شہنشاہ کی خوشی کی خاطر مزید ۶۳ مندر مسمار کر دیئے گئے۔ ۲۳۔

راجپوتوں سے جنگ کے بعد جب اورنگ زیب عالمگیر ۱۶۹۰ء میں اجمیر سے دکن د

طرف روانہ ہوا تو راستے کے تمام مندر گرانے کا حکم صادر کیا گیا۔ اسی طرح گولکنڈہ کی فتح کے بعد حیدر آباد کے مندروں کی جگہ مسجدیں تعمیر کرنے کا حکم جاری کیا گیا۔ ۲۴۔ اس زمانے میں ایسا دکھائی دیتا تھا کہ خدا پرست شہنشاہ کسی غیر مسلم عبادت گاہ کو آباد نہیں دیکھ سکتا۔ ہر اس مندر کو گرا دیا جاتا' جہاں عبادت کی جاتی تھی یا وہ کسی بھی حوالے سے اہم ہوتا تھا۔ تاہم ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک کے تمام مندروں کو مسمار کرنا' اس کے بس کا روگ نہیں تھا۔ اس لئے شہنشاہ کی شدید ترین خواہش کے باوجود بہت سے مندروں کا محفوظ رہنا کوئی تعجب انگیز بات نہیں ہے۔ یہاں یہ امر بھی پیش نظر رکھنا ہو گا کہ بہت سے دور دراز علاقوں میں ہندو شاہی اہلکاروں کو رشوت دے کر اپنی عبادت گاہیں محفوظ کروا لیتے تھے۔

مندر شکنی کی اس حکمت عملی کا دفاع کرتے ہوئے مولانا شبلی' ظہیر الدین فاروقی اور بعض دوسرے مورخین نے اس سیاسی انتقام کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ ۲۵۔ لیکن عالمگیری عہد کے عمومی واقعات سے اس نقطہ نظر کی تصدیق نہیں ہوتی۔ مزید برآں مسمار اور بے حرمت کئے جانے والے مندروں کے اصنام کے ساتھ اورنگ زیب عالمگیر جو سلوک روا رکھتا تھا' وہ سیاسی انتقام تو کجا کسی مذہبی جذبے کی تسکین سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس سلوک کی جڑیں زیادہ گہری ہیں اورنگ زیب عالمگیر کی سادیت پسندی میں پیوست ہیں۔

اورنگ زیب عالمگیر نے ہندوؤں کی عبادت گاہیں اور درس گاہیں ہی برباد نہیں کیں بلکہ ان کے بہت سے مذہبی تہواروں پر بھی پابندی لگا دی تھی۔ اس عمل کا آغاز ۱۶۶۵ء میں ہوا' جب کہ ہولی کے تہوار کو شاہی حکم کے ذریعے غیر قانونی قرار دے دیا گیا۔ اس کے چند ہی ماہ بعد دیوالی کے تہوار پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ ۲۶۔ ۱۶۹۴ء میں دہلی کے ہندو شہریوں کو دریائے جمنا کے کنارے مردے جلانے سے منع کر دیا گیا اور ۱۷۰۳ء میں احمد آباد میں دریائے براہمتی کے کنارے پر بھی ایسی رسوم کی ادائیگی ممنوع قرار دے دی گئی۔ یہاں تک کہ راجپوتوں اور مرہٹوں کے سوا دیگر ہندوؤں کو اعلیٰ نسل کے گھوڑے استعمال کرنے کی اجازت بھی چھین لی گئی اور ہندوؤں کے بہت سے مذہبی تہواروں پر ہونے والے عوامی اجتماعات پر یاترا ٹیکس عائد کر دیے گئے۔

معاشی اور سماجی طور پر ہندوؤں کو کچلنے کے لئے اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت

میں انہیں سرکاری ملازمتوں سے خارج کرنے کے رجحان کو تقویت دی گئی۔ اس باب میں سرکاری حکمت عملی یہ تھی کہ ذمہ دار انتظامی عہدوں پر غیر مسلم باشندوں کی کم سے کم تقرری کی جائے اور انہیں اعلیٰ منصب نہ دیئے جائیں' تاہم اس کے ساتھ ہی نو مسلموں کو سرکاری ملازمتوں اور نقد انعامات سے نوازنے کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ ۲۷ء اس دور میں کئی غیر مسلموں کو جبری طور پر مسلمان بنانے کے واقعات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ یہاں تک کہ بہت سے مجرموں کو اسلام قبول کرنے کے بعد معافی دے دی جاتی تھی۔ ۱۶۸۱ء میں ہر قسم کے قیدیوں کو قبول اسلام کی شرط پر رہا کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جزیہ کی ادائیگی سے معذور بہت سے غریب لوگ بھی مجبوراً حلقہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ اس کے علاوہ جنگی قیدیوں کو بھی جبری طور پر اسلام کے دائرے میں داخل کر لیا جاتا تھا۔

اورنگ زیب کی اس حکمت عملی سے اس کی رعایا کے اکثریتی گروہ کی زندگی پر جو اثرات مرتب ہوئے' ان کا ذکر کرتے ہوئے سر جادو ناتھ سرکار لکھتے ہیں کہ "قرآن کے نظام سیاست سے ان ہندوؤں کی زندگی کو جو راسخ العقیدہ حکمران کے زیر حکومت تھے' ناقابل برداشت بنا دیا تھا۔ اس نظام سیاست کا بہترین نمونہ اورنگ زیب تھا جس نے اپنی عدیم المثال اخلاقی سیرت اور مذہبی سرگرمی سے اس سیاست کو منطقی تتمہ تک پہنچانا فرض سمجھا۔ اس نے ہندوؤں کے علوم و فنون کو منتشر کر دیا۔ ہندوؤں کی عبادت گاہوں کو منہدم کرایا۔ ہندوؤں کے میلوں اور تہواروں کو روک دیا۔ ہندوؤں پر مالی بار کا اضافہ کیا گیا انہیں ہر لحاظ سے نیچا دکھایا گیا۔ ان کو حکومت کی ملازمتوں سے محروم کر دیا گیا۔ پس اورنگ زیب کے ماتحت جو ہندو تھے' وہ اپنے علوم و فنون سے بے خبر ہو کر' مذہبی روایات سے بے گانہ ہو کر' معاشرتی ارتباط اور عام مسرتوں سے ناآشنا ہو کر زندگی بسر کر رہے تھے۔ دولت اور خود اعتمادی سے بھی جو مواقع اور آزادی کے نتائج تھے' وہ محروم تھے۔ غرضیکہ ان کی زندگی مستقل معاشرتی اور سیاسی مذلت ہو کر رہ گئی تھی۔" ۲۸ء

ہندوؤں کے علاوہ سکھ بھی اورنگ زیب عالمگیر کی معاندانہ سیاسی حکمت عملی کی زد میں آئے تھے۔ تاہم اس کا موقع خود سکھوں نے فراہم کیا تھا' کیونکہ ان کے مذہبی رہنما گورو ہررائے نے تخت نشینی کی جنگ میں مبینہ طور پر داراشکوہ کی مدد کی تھی۔ تخت نشین ہونے کے بعد اورنگ زیب عالمگیر نے گورو کو دربار میں طلب کیا۔ لیکن انہوں نے خود دربار

چلانے کی بجائے اپنے صاحبزادے رام رائے کو دہلی روانہ کر دیا' جنہوں نے اپنی ذہانت اور فراست سے شہنشاہ کی ناراضگی کو نہ صرف دور کر دیا بلکہ اس کی خوشنودی بھی حاصل کر لی۔ گورو ہررائے اور دیگر سکھ رہنماؤں کے لئے یہ بات پسندیدہ نہ تھی کیونکہ جہانگیر کے زمانے سے مغلیہ دربار کے ساتھ ان کے تعلقات کشیدہ چلے آ رہے تھے۔ گورو ہررائے کی وفات کے بعد گورو ہرکرشن ان کے جانشین بنے۔ رام رائے نے اس سے اختلاف کیا اور شہنشاہ کی رضامندی کے ساتھ بہت سے سکھوں کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا۔

گورو ہرکرشن سنگھ اس سلسلے میں معاملات طے کرنے کے لئے شاہی دربار میں طلب کئے گئے جہاں ۱۶۶۵ء میں چیچک کی بیماری کے سبب سے ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ گورو تیغ بہادر گورو گدی پر رونق افزا ہوئے۔ ان کے زمانے میں سکھ تیزی سے ایک سیاسی قوت بنتے جا رہے تھے۔ خود گورو تیغ بہادر کو سیاست سے گہری دلچسپی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ "ان کے پاس گھوڑ سواروں اور سپاہیوں کا ایک خوب جتھا رہا کرتا تھا بلکہ بعض مورخین کے بیان کے مطابق وہ لوگوں سے زبردستی ٹیکس وغیرہ بھی وصول کیا کرتے تھے۔"۲۹۔ گورو تیغ کی ان کارروائیوں کی بنا پر اورنگ زیب عالمگیر نے انہیں دارالحکومت طلب کیا۔ اس سلسلے میں ایک دوسری روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب اورنگ زیب عالمگیر نے کشمیر کے غیر مسلم عوام پر بہت ظلم و تشدد کیا تو ہندوؤں کے بہت سے رہنما فریاد کرنے کی غرض سے گورو تیغ بہادر کے پاس پہنچے۔ گورو اس معاملے کو شہنشاہ تک پہنچانے کے لئے دہلی روانہ ہوئے' جہاں اورنگ زیب عالمگیر نے انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی۔ اس سے گورو کے انکار اور کوئی معجزہ دکھانے سے معذوری پر انہیں شہنشاہ کے حکم سے قتل کر دیا گیا ہو۔ ۳۰۔ یہ واقعہ ۱۶۷۵ء میں پیش آیا۔

گورو تیغ بہادر کے بعد گورو گوبند سنگھ گورو گدی پر بیٹھے اور انہوں نے مغلوں سے بدلہ لینے کو اپنی زندگی کا نصب العین بنا لیا۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے فرقے کو ایک فوجی جتھے میں تبدیل کرنا شروع کر دیا۔ اس سے سکھوں اور مغلوں کے درمیان مسلسل تصادم کی صورت حال پیدا ہو گئی۔ یہاں تک کہ گورو گوبند سنگھ کے دو معصوم بچوں کو عالمگیری حکم کے مطابق سرہند کے صوبے دار نے زندہ دیوار میں چنوا دیا۔ ۳۱۔ اس کے بعد مغلوں اور سکھوں میں مصالحت کے تمام راستے بند ہو گئے۔ یوں یہ فرقہ جس سے ہو سکا

اعلیٰ گورو نانک مغلیہ خاندان کے بانی بابر کی حکومت کو اپنی حکومت قرار دیا کرتے تھے۔
۳۲۔ اب شمالی ہند میں مغلوں کا سب سے بڑا دشمن بن گیا۔

سرسری نظر میں یوں دکھائی دیتا ہے کہ اورنگ زیب عالمگیر کی مذہبی' سیاسی اور سماجی حکمت عملی کی اساس مذہب پرستی پر اٹھائی گئی ہے۔ لیکن جیسے کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے' اس مذہب پرستی کی تہہ میں سادیت پسندی کا رجحان کار فرما تھا۔ اسی رجحان کا اظہار اس کی عقیدہ پرستی کی صورت میں ہوا تھا۔ تاہم اس سطح پر اورنگ زیب صرف مسلمان نہیں تھا بلکہ عملی مسلمان تھا اور واضح طور پر اس کا مطلب مذہب اسلام کے کسی مخصوص ثانوی گروہ سے وابستہ ہونا ہے اس کا تعلق سنی فرقے سے تھا۔ یوں تو عقیدے کے اعتبار سے تمام مغلیہ حکمران سنی العقیدہ تھے تاہم شیعوں کے بارے میں ان کا رویہ معتدلانہ تھا۔ بابر نے کابل' قندھار اور شمالی ہندوستان کے علاقوں کو ایرانی شیعوں کے تعاون سے فتح کیا تھا۔ اس کی ہمشیرہ اور بہنوئی مہدی خواجہ بھی شیعہ تھے۔ ۳۳۔ بابر کے بعد ہمایوں نے دوبارہ تخت و تاج حاصل کرنے کے لئے ملنے والی ایرانی امداد کے شکر گزار ہونے کے طور پر صفوی حکمرانوں کی خوشنودی کے لئے شیعیت کی جانب رجحان کا اظہار کیا تھا۔ بعض مورخین یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ ایران کے صفوی حکمرانوں نے ہمایوں کی امداد اس شرط پر کی تھی کہ وہ شیعہ بن جائے گا۔ ۳۴۔ اگرچہ ہمایوں نے یہ آخری قدم نہیں اٹھایا لیکن شیعیت کی جانب اس کے واضح رجحان سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ہمایوں کے بعد اکبر کے فکر و عمل میں بھی بہت سے شیعہ عوامل کار فرما تھے۔ اس کا اتالیق بیرم خان شیعہ تھا اور اس کے دربار میں حکیم ابوالفتح جیلانی اور ملا محمد یزدی وغیرہ شیعہ علماء کو امتیازی حیثیت حاصل رہی تھی۔ جہانگیر دور میں نور جہاں کے باعث شیعہ اثرات کو مزید فروغ حاصل ہوا تھا۔ شاہجہانی دور میں بھی یہ اثرات موجود رہے تھے اور مجموعی طور پر شیعوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کیا جاتا تھا۔

اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں یہ صورت حال مکمل طور پر تبدیل ہو گئی۔ اس کی عقیدہ پرستی غیر سنی عناصر کو غیر اسلامی قرار دیتی تھی۔ اس باب میں وہ اپنے نظریہ ساز پیش رو شیخ احمد سرہندی کے نقش قدم پر چل رہا تھا۔ چنانچہ اس نے فرقہ پرستانہ جذبات سے گولکنڈہ اور بیجاپور کی خود مختار شیعہ ریاستوں پر فوج کشی سے تسکین پائی۔ ۳۵۔ اگرچہ اس

کے پس پردہ سیاسی محرکات بھی کار فرما تھے۔ سترھویں صدی کے وسط میں فرقہ پرستی کی شاہی حکمت عملی کی بنا پر برصغیر میں شیعہ سنی اختلافات نے خونی فسادات کی صورت اختیار کرلی۔ اس سلسلے میں برہان پور کے فسادات قابل ذکر ہیں، جن کے بعد ۱۶۹۹ء میں اورنگ زیب عالمگیر نے شیعوں کے مذہبی مظاہروں اور محرم کی تقریبات پر پابندی عائد کر دی۔ ۳۶۔ اس حکم پر سختی سے عمل کروایا گیا تھا۔ چنانچہ بہت سے غالی شیعوں کو صحابہ کرام کے بارے میں ناموزوں زبان استعمال کرنے پر قتل کر دیا گیا۔ ۳۷۔ اور احمد آباد کے صوبے دار کو محرم منانے پر ۲۵۰۰ کے منصب سے گرا کر ۲۰۰۰ کے منصب پر لے آیا گیا۔ ۳۸۔ بعض دیگر امراء کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک روا رکھا گیا۔

ان واقعات اور نظری اختلافات کی بنا پر، جنہیں عالمگیری عہد میں بہت زیادہ اہمیت دی گئی، برصغیر میں مسلمانوں کی وحدت ختم ہو گئی اور ان کے دو بڑے گروہ ایک دوسرے کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ اہل اسلام کی اس داخلی کشمکش نے اٹھارہویں صدی میں ہندی مسلم سیاسی، ثقافتی، معاشی اور سماجی زوال میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ تاہم یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ یہ صورت حال وحدت الشہود کے فلسفے کا ناگزیر نتیجہ تھی۔ جب اس فلسفے کو سرکاری حکمت عملی کی اساس بنایا گیا، تو اس نتیجے سے محفوظ رہنا بھی ممکن نہ رہا۔

شیعوں کے علاوہ صوفیہ بھی عالمگیری عقیدہ پرستی کے عتاب کا نشانہ بنے۔ حالانکہ ہندوستان میں اسلام کی اشاعت میں ان لوگوں نے نمایاں ترین کردار ادا کیا۔ اس زمانے میں خاص طور پر ان صوفیوں پر سختیاں کی گئیں، جو فلسفہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور انسان دوستی، آزاد خیالی، محبت، رواداری اور مساوات کو درس دیتے تھے۔ یہاں تک کہ سرمد جیسے مجذوب کی گردن بھی عالمگیری جلاد کی تلوار سے محفوظ نہ رہ سکی۔ اس زمانے میں دہلی کے محتسب نے، جو شیخ احمد سرہندی کے مکتبہ فکر سے تعلق رکھتا تھا، صوفیوں کے سماع پر پابندی لگا دی۔ اس پر اس دور کے مشہور صوفی شیخ یحییٰ چشتی نے شدید احتجاج کیا۔ ۱۶۹۳ء میں "انا الحق" کہنے پر ایک درویش کا سر کاٹ دیا گیا۔ ۳۹۔ تصوف کے بعض پرانے رسائل اور کتابیں نذر آتش کر دی گئیں اور صوفیوں کی بہت سی سرگرمیوں کو غیر پسندیدہ قرار دے دیا گیا۔ صاحب سبع اسرار لکھتے ہیں کہ اس عہد میں مجذوبوں کی کثرت ہو گئی تھی، جو نیم دیوانگی کے عالم میں گلیوں اور کوچوں میں مارے مارے پھرتے تھے۔ فی الواقعہ یہ

سماجی مظہر عالمگیری عہد کی تشدد آمیز عقیدہ پرستی اور فکری گھٹن کا نتیجہ تھا' جب کہ دانشور طبقہ ذہنی و روحانی طور پر مفلوج ہوئے بغیر جسمانی طور پر وجود برقرار نہیں رکھ سکتا تھا۔

راسخ الاعتقادی ہمیشہ فہم عامہ پر موسس ہوتی ہے۔ اس لئے یہ دانش دشمنی کے رجحان کے بغیر مکمل نہیں ہوتی۔ شیخ احمد سرہندی کے سلسلے میں اس امر کی پہلے ہی وضاحت کی جا چکی ہے۔ ہندوستان میں جب اورنگ زیب عالمگیر کی صورت میں راسخ الاعتقادی کو فتح کامل حاصل ہو گئی تو فطری طور پر علوم و فنون کے فروغ اور تہذیبی ارتقا کے عوامل کو نقصان پہنچا۔ عقیدہ پرستی کے اس نمائندہ حکمران نے صرف غیر مسلموں کے علوم و فنون کو ہی فنا نہیں کیا تھا' بلکہ اس نے برصغیر میں مسلم ثقافتی حاصلات کو بھی برباد کر دیا۔ برصغیر میں مغلیہ حکمرانوں کی سرگرم سرپرستی کے باعث شاعری' موسیقی اور مصوری کو بہت فروغ حاصل ہوا تھا' جو مسلم ترکیبی ثقافت کا حسین ترین مظہر تھا۔ لیکن عالمگیری عہد میں ان ثقافتی اور علمی شعبوں میں تخلیقی اضافوں کی حوصلہ شکنی کی گئی اور سرکاری طور پر انہیں ناپسندیدہ قرار دیا گیا۔ چنانچہ شاہی دربار میں ملک الشعراء کا عہدہ ختم کر دیا گیا۔ موسیقی کو خلاف شرع قرار دیتے ہوئے موسیقاروں کو شاہی دربار سے برخاست کر دیا گیا۔ ۱۴۰؎ اور مصوری کی حوصلہ شکنی کی گئی۔ ۱۴۱؎ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم ہند میں تخلیقی سرگرمیاں ماند پڑ گئیں۔ یہاں تک کہ تاریخ نگاری کے فن کی بھی حوصلہ شکنی کی گئی' جو دنیائے علم میں مسلمانوں کا سب سے زیادہ قابل قدر اضافہ تھا۔

اگرچہ عالمگیری عہد میں شرعی علوم کی سرکاری سطح پر سرپرستی کی گئی۔ اس ضمن میں نئے مدرسے قائم کئے گئے اور قدیم مدرسوں کو مالی امداد سے نوازا گیا' مگر ذہنی جبر کی اس فضا میں یہ مکتب بھی تخلیقی سرگرمیوں کے مرکز نہ بن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ کم و بیش نصف صدی پر محیط عہد عالمگیری مذہبی علوم کے لحاظ سے بھی بنجر رہا اور وہ کوئی قابل ذکر تخلیقی فکر کا حامل عالم پیدا نہ ہو سکا۔ اس عہد کے علماء میں میر محمد زاہد ۱۴۲؎ اور ملا محب اللہ بہاری ۱۴۳؎ ممتاز ہیں۔ ان دونوں علماء کو سرکاری سرپرستی بھی حاصل تھی۔ تاہم اسی وجہ سے وہ محض مدرسی عالم بن کر رہ گئے۔

اکبر اعظم نے اسلام کو انسان دوستی کے مساوی قرار دیا تھا اور اس سے اجتماعی طور پر نسل انسانی کی فلاح مراد لی تھی۔ عالمگیر نے اسلام کی اس وسیع تر توجیہہ کو نہ صرف مسترد

کر دیا' بلکہ نظری اور عملی دونوں سطحوں پر اسے ایک فرقے کے عقائد میں تحویل کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب اس نے شیخ احمد سرہندی کے زیر اثر اسلام کی ہندی صورت کو منسوخ کر کے راسخ الاعتقادی کو عملی صورت عطا کرنے کی کوشش کی۔ تو بہت سی قوتیں مقابلے پر اتر آئیں۔ عالمگیری حکمت عملی کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوا تھا کہ مغلیہ سلطنت کے اکثریتی گروہ کی زندگی غیر انسانی صورت حال کا شکار ہو گئی' بلکہ اس نے اس طرح اپنی سلطنت کے زوال کا آغاز بھی کر دیا تھا۔ غیر مسلم عوامی گروہ سرکاری معاملات سے الگ تھلگ ہو گئے اور ان کی وفاداریوں کے مراکز تبدیل ہو گئے۔ اس کے ساتھ ہی عقیدہ پرستی کی شاہی حکمت عملی کی بنا پر ہندی مسلمان بہت سے ثانوی اور متصادم گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ اورنگ زیب عالمگیر سے اس بات کو منسوب کرنا درست نہیں ہو گا کہ اس نے برصغیر کے مسلمانوں میں قومی تشخص کے جذبے کو پیدا کیا۔ آخری تجزیے میں وہ اسلام کی بجائے اس کے محض ایک فرقے کا انتہا پسند نمائندہ تھا۔ مسلم تشخص کو ابھارنے کا کام فی الواقعہ شاہ ولی اللہ نے سرانجام دیا' جن کی پیدائش اورنگ زیب عالمگیر کے دارالحکومت میں اس کے عہد کے آخری ایام میں ہوئی۔

حوالہ جات

۱۔ The Cambridge History of India, Vol. IV, p.152

۲۔ مولانا شبلی نعمانی' مقالات شبلی' ج ۷' ص ۱۰۱

۳۔ پروفیسر محمد اسلم' داراشکوہ کے مذہبی رجحانات' المعارف' ج ۸' ش ۷' جولائی ۱۹۷۵ء' ص ۲۷

۴۔ بشیر احمد تمنا' محی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر' ص ص ۱۲۸-۱۲۹

۵۔ صفدر حیات صفدر' عہد مغلیہ' ص ۳۸۳

۶۔ Yusaf Hussain, Glimpses of Medieval Indian Culture, p.59

۷۔ خواجہ محمد معصوم' مکتوبات' ص ۱۱۳

۸۔ پروفیسر محمد اسلم' تاریخی مقالات' ص ۲۲۹

۹۔ راسخ العقیدہ مورخین نے اورنگ زیب عالمگیر کی شخصیت مسخ کر دی ہے۔ وہ عام طور پر اسے ایک ولی کے روپ میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ اورنگ زیب نے "کمال تورع و پرہیز گاری کے باعث گانا بھی نہ سنا۔ لباس ہمیشہ سادہ پہنتا غیر مشروع پارچا کبھی استعمال نہ کیا ۔۔۔ کم سوتا اور زیادہ وقت عبادت میں صرف کرتا" (دیکھیے مولانا غلام رسول مہر' شاہ عالمگیر گردوں آستاں' المعارف' ج ۱' ش ۳' مارچ ۱۹۶۸ء ص ۹) حقیقت اس کے برعکس تھی۔ اورنگ زیب کی ابتدائی زندگی عام مغل شہزادوں کی طرح بسر ہوئی تھی۔ اگرچہ مذہب کی جانب وہ قدرے زیادہ رجحان رکھتا تھا۔ عالم شباب میں اسے زین آبادی نامی ایک طوائف سے شدید محبت کا تجربہ ہوا تھا۔ یہ محبوبہ اسے شراب کا جام پلانے میں بھی کامیاب ہو گئی تھی۔ نواب صمصام الدولہ شاہنواز خان نے "مآثرالامراء" میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابھی یہ ہنگامٔ عشق گرم تھا کہ اچانک زین آبادی کا انتقال ہو گیا۔ شہزادے کو محبوبہ کی موت کا اس قدر قلق ہوا کہ اس نے تمام تفریحی مشاغل ترک کر دیئے اور ہروقت سوگوار رہنے لگا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شہزادگی کے ایام میں اورنگ زیب کو موسیقی اور شاعری سے بہت دلچسپی تھی اس کے ملفوظ فارسی شاعری اور عربی ادب سے اس کے لگاؤ کا واضح ثبوت

ہیں۔

۱۰۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی' برصغیر پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' ص ۲۰۵

۱۱۔ بحوالہ پروفیسر محمد اسلم' تاریخی مقالات' ص ۲۳۸

۱۲۔ محمد ساقی مستعد خان' ماثر عالمگیری اردو ترجمہ از مولوی محمد فدا علی طالب' ص ۴۴: اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۱۳۔ مولانا شبلی نعمانی' اورنگ زیب عالمگیر' ص ۷۸

۱۴۔ Aziz Ahmad, Islamic Culture in the Indian Environment, p 198

۱۵۔ عالمگیری تعصب کے دلدادہ جدید مورخین جزیے کے نفاذ کی معاشی وجوہ پر زور دیتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے پس پردہ نفسیاتی اور غیر معاشی عوامل بھی کار فرما تھے۔ مثال کے لئے دیکھئے:

S. Ali Abbas, Aurangzeb, and the Moghul Decline, Juornal of the Punjab University Historical Society, Vol. XIV, June, 1962, p.8.

۱۶۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جب جزیے کے نفاذ کا سرکاری حکمنامہ جاری ہوا تو دہلی کے ہندو باشندوں نے شہر میں زبردست مظاہرے کئے۔ ان لوگوں نے اورنگ زیب عالمگیر کا راستہ بھی روک لیا' جب کہ وہ جمعہ کی نماز پڑھنے جا رہا تھا۔ اس پر شہنشاہ نے غضبناک ہو کر ہاتھیوں کو ہجوم کے اوپر سے گذارنے کا حکم دیا۔ شاہی ہاتھی کئی انسانوں کو کچلتے ہوئے بالآخر اپنے معزز سوار کو جامع مسجد تک لے جانے میں کامیاب ہو گیا۔

جزیے کا زیادہ تر بوجھ غریب عوام پر پڑا تھا جنہیں اپنی آمدنی کا کم و بیش چھ فی صد حصہ بطور جزیہ ادا کرنا پڑتا تھا۔ درمیانے طبقے پر اس کی شرح چار فی صد تھی۔ جب کہ بالائی طبقے کو محض برائے نام جزیہ ادا کرنا پڑتا تھا۔

جزیے کے نفاذ کے حکمنامے میں یہ وضاحت بھی کی گئی تھی کہ ہر غیر مسلم فرد کو اپنا جزیہ ذاتی طور پر پیش ہو کر ادا کرنا ہو گا۔ ادائگی کے وقت وہ کھڑا رہے گا اور وصول کرنے والا فرد بیٹھا رہے گا۔ غیر مسلم کا ہاتھ نیچے ہو گا اور وصول کنندگان کا ہاتھ اوپر ہو گا اور غیر مسلم اسے نہایت عاجزی کے عالم میں رقم ادا کرے گا۔

۱۷۔ شاہجہان کے بیٹوں کے درمیان تخت نشینی کی جنگ کے واقعات پر تبصرہ کرنے کے بعد یہ منور خان ساغر اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ "ان تمام باتوں سے لازمی طور پر یہی رائے قائم کی جا سکتی ہے کہ اورنگ زیب عابد' خدا پرست' خدا ترس نہ تھا۔ بلکہ مکار' سفاک اور عہد شکن تھا۔ اگرچہ ہندوستان کے مسلمان اسے متقی و پرہیز گار بتاتے اور سمجھتے ہیں' لیکن جن چالاکیوں اور کارروائیوں سے اس نے تخت شاہی حاصل کیا' جو بدسلوکی اپنے بھائیوں اور دیگر دعویداروں اور

باپ کے ساتھ کی' ان سے بھی اس کے ظالم' عیار' بدعہد اور متعصب ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔ افسوس ہے ان لوگوں پر جو اس کی ان باتوں کا علم رکھتے ہوئے بھی اس کی نسبت دیندار' متقی' پرہیزگار' عابد وغیرہ ہونے کی رائے قائم کرتے ہیں" (حیات اورنگ زیب' ص ۲۷) اسی مسئلے پر ڈاکٹر برنیر لکھتا ہے کہ "جن جن ذریعوں سے اورنگ زیب نے یہ عروج اور اقتدار حاصل کیا' یقیناً ناظرین ان کو بہت ناپسند کریں گے' کیونکہ وہ حقیقتاً بے رحمانہ اور ناانصافی تھے" (دیکھیے' برنیر' شاہجہان کے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب' اردو ترجمہ از سید محمد حسین' ص ۲۹۱)

۱۸۔ Sharma, The Religious Policy of the Moghuls Emperors, p.129

Sri Ram

۱۹۔ محمد ساقی مستعد خان' مآثر عالمگیری' ص ۹۷

۲۰۔ ایضاً' ص ص ۱۰۹-۱۱۰

۲۱۔ ایضاً' ص ۱۹۳

۲۲۔ ایضاً' ص ۱۹۵

۲۳۔ Sharma, The Religious Policy of the Moghuls Emperors, p.135.

Sri Ram

۲۴۔ ایضاً' ص ۱۳۷

۲۵۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

M. Jaffar, An Estimate of Aurangzab, Journal of the Punjab University Historical Society Sociew, Vol XII, June, 1961, p 21

۲۶۔ اورنگ زیب کی مدافعت کرنے والوں نے ان اوقعات کی توجیہہ یوں کی ہے کہ "ہندو مذہبی تہوار اس لیے بند کروا دیے گئے تھے کہ خود شہنشاہ روکھی پھیکی شخصیت کا حامل تھا' ورنہ اس حکم میں مذہبی تعصب کار فرما نہیں تھا۔" (دیکھیے: مولانا شبلی نعمانی' اورنگ زیب عالمگیر' ص۷۹) اس غیر معقول توجیہہ کے پیش کاروں نے اس امر کی وضاحت نہیں کی کہ اس روکھی پھیکی شخصیت کے اثرات مسلم تہواروں پر کیوں نہیں پڑے تھے۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ خود اورنگ زیب عالمگیر اپنے عظیم ہندو سپہ سالاروں جسونت سنگھ اور جے سنگھ کی زندگی میں دسہرہ کی ہندو رسوم میں شرکت کیا کرتا تھا۔

۲۷۔ J N Sarkar, Aurangzeb, Vol III, pp 316-317.

۲۸۔ ایضاً' ج ۵' ص ۴۸۵

۲۹۔ ابوامان امرتسری' سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینے میں' ص ص ۷۶-۷۷

۳۰۔ Khazan Singh, History and Philosophy of Sikhism, p.161

۳۱۔ سنکیپ جیون چرتر گورو گوبند سنگھ' ص ۱۰

۳۲۔ ابوالامان امرتسری، سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینے میں، ص ۳۔

۳۳۔ Benergi, Humayun Badshah, pp. 19-20

۳۴۔ Ishwari Parshad, Humayun : Life and Times, pp. 226-234

۳۵۔ Storia do Mogor (English Translation by Irvine) Vol. III, p.132.
Manucci,

۳۶۔ Khafi Khan, Muntakhib-ul-lubab, Vol.II pp 213-214

۳۷۔ محمد ساقی مستعد خان، ماثر عالمگیری، ص ۳۰

۳۸۔ News letter, 28 August, 1700

۳۹۔ ایضاً، ۷۔ جولائی۔ ۱۶۹۳ء

۴۰۔ محمد ساقی مستعد خان، ماثر عالمگیری، ص ۵۲

۴۱۔ H. Goetz, Indian and Persian Mainiature Paintings, p 20

۴۲۔ میر محمد زاہد عالمگیری دور کے مصنفین میں ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔ بقول سید ابوالحسن ندوی "ان کی موشگافیوں سے تاج فضیلت میں چار چاند لگا دیئے۔ گویا درس نظامیہ کی بنیاد انہیں کے بزور ہاتھوں کی ڈالی ہوئی ہے۔ انہیں کے سلسلہ تلمذ میں قاضی مبارک اور شاہ ولی اللہ صاحب کا مشہور خاندان تھا، جس میں جناب شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، مولوی عبدالحئی، شاہ محمد اسماعیل، مولوی محمد اسحاق، مولوی رشید الدین خان، مفتی صدر الدین خاں، مولوی مملوک العلی وغیرہ نامور علما اور مدرسین پیدا ہوئے" (سید ابوالحسن علی ندوی، ہندوستانی مسلمان، ص ۹۳)

میر محمد زاہد شاہجہانی عہد سے ایک نامور عالم قاضی محمد اسلم کے فرزند تھے۔ جنہوں نے شیخ بہلول سے تعلیم حاصل کی تھی۔ قاضی محمد اسلم جہانگیر اور شاہجہان کے عہد حکومت میں سلطنت کے ممتاز عہدوں پر فائز رہے تھے۔ میر محمد زاہد فلسفہ اور منطق سے خصوصی لگاؤ رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ علم مناظرہ سے انہیں بہت دلچسپی تھی۔ اورنگ زیب عالمگیر نے انہیں کابل میں صدر الصدور کے ذمے دار عہدہ سونپ رکھا تھا۔

میر محمد زاہد کی نگارشات میں علم الکلام کے موضوع پر علاء الدین الایجی (المتوفی ۱۳۵۵ء) کی نصابی تصنیف "شرح المواقف" کی "حاشیہ علی الامور العامہ من شرح المواقف" کے نام سے شرح شامل ہے، جو اٹھارہویں و انیسویں صدیوں کے ہندوستان میں مقبول نصابی کتاب رہی ہے۔ اس کے علاوہ میر محمد زاہد نے قطب الدین محمود بن محمد (المتوفی ۱۳۶۴ء) کے منطقی رسالہ "رسالہ التصور والتصدیق" کی شرح بھی لکھی تھی۔ اس شرح کا عنوان "الحاشیہ الزاہدیہ القطبیہ" ہے۔ علم منطق کی ایک اور اہم نصابی کتاب "تہذیب المنطق" کی جلال الدین الدوانی کی لکھی ہوئی شرح کی بھی میر محمد زاہد نے شرح لکھی تھی۔ اس کا عنوان "الحاشیہ الزاہدیہ الجلالیہ" رکھا گیا

تھا۔ میر محمد زاہد کا انتقال ۱۶۸۹ء میں ہوا۔

۴۲۔ ملا محب اللہ بہاری سترھویں صدی کے ایک ممتاز عالم تھے۔ انہوں نے ملا قطب الدین شمس آبادی سے تعلیم حاصل کی تھی اور لکھنؤ اور حیدر آباد کے قاضی رہے تھے۔ انہوں نے کچھ عرصہ تک مغل حکمران رفیع الشان کی معلمی کے فرائض بھی سر انجام دیئے تھے۔ ملا محب اللہ بہاری کی تصانیف میں "مسلم الثبوت" اصول فقہ پر ایک اہم نصابی کتاب کا درجہ رکھتی ہے اس کتاب میں دیگر مصنفین سے اخذ شدہ مواد کو عالمانہ طور پر مرتب کیا گیا ہے "الجواہر الفرد" میں ملا محب اللہ بہاری نے جزو لا تجزی پر بحث کی ہے اور مختلف علما کے افکار کو یکجا کر دیا ہے۔ ملا محب اللہ بہاری کی تصانیف میں "مسلم العلوم" سب سے زیادہ اہم ہے' جو منطق کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔ روایتی استخراجی منطق کے موضوع پر یہ مسلم ہند میں لکھی جانے والی ممتاز ترین کتاب تصور ہوتی ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے کئی ممتاز عالموں نے اس کی شرحیں لکھی تھیں۔ ملا محب اللہ بہاری کا انتقال ۱۷۰۷ء میں ہوا۔

٦۔ مسلم قومی تشخص اور یکجہتی کے لئے جدوجہد

انسان دوست صوفیائے کرام، بھگتی تحریک اور اکبر اعظم کے حوالے سے برصغیر میں مسلم آزاد خیالی اور دیگر اعتقادی کو فروغ حاصل ہوا تھا۔ اسلام کی اس صورت کی اساس، جسے ہندی اسلام کا نام دیا جا سکتا ہے، فلسفہ وحدت الوجود پر استوار کی گئی تھی۔ اس مابعدالطبیعیات نے برصغیر کے مختلف مذہبی، جغرافیائی، سماجی اور ثقافتی ثانوی گروہوں کے درمیان خوشگوار ابلاغ کا وسیلہ فراہم کیا تھا۔ اور یوں ان ثانوی گروہوں کے درمیان تفرق اور امتیازات ختم کرنے کی کوشش کی تھی۔ جب شیخ احمد سرہندی اور اورنگ زیب عالمگیر کے بعد مسلم حکمران طبقے نے اس ترکیبی رویے کی نفی کر کے تحلیلی نقطہ نظر اختیار کیا، تو اس کے ناگزیر نتیجے کے طور پر ایسے رجحان کو فروغ حاصل ہوا، جو مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان امتیازات پر اصرار کرتے ہوئے ایک مخصوص گروہ کی مطلق برتری کا اثبات کرتا تھا۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف ہندو مسلم امتیازات پر زور دیا جانے لگا، بلکہ مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے تضادات بھی کھل گئے، فی الواقعہ فلسفہ وحدت الوجود اہل اسلام کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اتحاد اور وحدت کی بنیاد بھی تھا۔ اس فلسفے کی نفی سے فرقہ پرستی کے جذبات کو مقبولیت حاصل ہونے لگی۔

مسلم برصغیر کی فکری و ثقافتی تاریخ میں اکبر اعظم اور اورنگ زیب ایک سطح پر اور فلسفہ وحدت الوجود فلسفہ وحدت الشہود دوسری سطح پر دعویٰ اور رد دعویٰ کی صورت میں منظر عام پر آئے۔ راسخ الاعتقادی کے نمائندوں نے اکبر کی حکمت عملی کو شک و شبہ سے دیکھا تھا۔ تاہم اورنگ زیب عالمگیر کی حکمت عملی سے بھی اطمینان بخش نتائج سامنے نہیں آئے تھے۔ کیونکہ اس حکمت عملی نے ہندوستان کے مسلمانوں میں فرقہ پرستی کو شدت دے کر ملت اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ راسخ الاعتقادی نے جب اپنے مقاصد حاصل کئے، تو

وہ اس کے اپنے ہی مفادات سے متصادم ہو گئے۔ یوں ایک درمیانی راہ کی تلاش ناگزیر ہو گئی۔ اہل فکر و نظر نے دعویٰ اور رد دعویٰ میں ترکیب پیدا کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے اس کے لئے جدوجہد کا آغاز کیا۔ انہیں ایک ایسی ترکیب کی حاجت تھی' جو مغل اعظم کی "صلح کل" کی حکمت عملی کو اورنگ زیب عالمگیر کی "اسلام پسندی" سے اور فلسفہ وحدت الوجود کے ترکیبی رویے کو فلسفہ وحدت الشہود کے تحلیلی رویے سے ہم آہنگ کر دے۔ اس ترکیب کا مقصد بہت واضح تھا۔ راسخ الاعتقادی کے نمائندے یہ چاہتے تھے کہ اکبر اور فلسفہ وحدت الوجود کی صلح کل کی حکمت عملی کا اطلاق صرف اسلام کے دائرہ کار کے اندر کیا جائے' تاکہ مسلمانوں کے ثانوی گروہوں میں فرقہ پرستی اور اس سے پیدا ہونے والے مذہبی' روحانی' سیاسی' سماجی اور ثقافتی زوال کو روکا جا سکے۔

اٹھارویں صدی کے مسلم برصغیر کی اس بنیادی اور ناگزیر ضرورت کو پورا کرنے کے لئے شاہ ولی اللہ منظر عام پر آئے۔ لیکن ان کے فکری نظام کا فہم حاصل کرنے کے لئے ان کے والد شیخ عبدالرحیم کی شخصیت و افکار کی طرف توجہ دینا ضروری ہے' کیونکہ شاہ ولی اللہ نے عام طور پر ان ہی کے افکار اور نقطہ نظر کو ترقی دی ہے۔ ۱۔

شیخ عبدالرحیم سترہویں صدی کے نصف آخر کے ایک بلند پایہ عالم دین اور صوفی دانشور تھے۔ ۲۔ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت میں انہوں نے قابل قدر علمی خدمات سرانجام دی تھیں۔ انہوں نے دہلی میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے کام کو مزید آگے بڑھانے کے لئے "مدرسہ رحیمیہ" قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے 'فتاویٰ عالمگیری' کی تدوین و ترتیب میں بھی حصہ لیا تھا۔ لیکن کچھ عرصے بعد اورنگ زیب عالمگیر نے انہیں اس کام سے الگ رکھ دیا تھا۔ ۳۔ غالباً اس کا سبب فکر و نظر کا اختلاف تھا۔ اس کے بعد شیخ عبدالرحیم شاہی دربار سے الگ تھلگ رہے۔ ۴۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ شیخ عبدالرحیم اپنے عہد کے اجتماعی مسائل سے بے خبر یا بے نیاز تھے۔ عثمانیہ یونیورسٹی، دکن میں ان کا ایک مکتوب محفوظ ہے' جس میں انہوں نے مرہٹوں کی سرکشی اور شورش پسندی کو کچلنے کے لئے آصفیہ خاندان کے موسس اعلیٰ نظام الملک آصف جاہ کو مذہبی جنگ پر آمادہ کرنے کی کوشش کی تھی۔

شیخ عبدالرحیم بلند نظر اور وسیع المشرب صوفی دانشور تھے۔ ابتدا سے ان کا رجحان

نقش بندی مکتبہ فکر کی جانب تھا۔ وہ شیخ آدم بنوری کے خلیفہ سید عبداللہ اور خواجہ خود سے بھی متاثر تھے۔ شاہ ولی اللہ نے "انفاس العارفین" میں یہ وضاحت کی ہے کہ ان کے والد خواجہ باقی اللہ کے نقشبندی مکتب کو دیگر نظاموں پر ترجیح دیتے تھے۔ تاہم ان کے افکار کے تجزیاتی مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ ابراہیم کا تعلق نقشبندی مکتبہ فکر کے بائیں بازو سے تھا۔ جس سے وابستہ دانشور فلسفہ وحدت الوجود اور ابن عربی کے مداح تھے۔ یہ لوگ مابعد الطبیعی سطح پر فلسفہ وحدت الوجود کو درست تسلیم کرتے تھے اور ان کا انتہا پسند گروہ یہ ایمان رکھتا تھا کہ شیخ احمد سرہندی نے زندگی کے آخری دور میں فلسفہ وحدت الشہود کو مسترد کر کے فلسفہ وحدت الوجود کے مسلک کو اختیار کر لیا تھا۔ شیخ عبدالرحیم کا تعلق اسی گروہ سے تھا۔ انہیں ابن عربی سے بہت لگاؤ تھا۔ ۵۔ اور وہ اکثر اوقات وحدت و کثرت کے مسائل پر اظہار خیال کیا کرتے تھے۔ وہ ابن عربی کے فلسفے کی اس طرح تشریح و توجیہہ کرنے کی جانب میلان رکھتے تھے' جس سے ان کے افکار کو قرآن و سنت کی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا جا سکے۔ اسیاتی مسائل میں وہ رواداری اور میانہ روی کو پسند کرتے تھے۔ ٦۔ اسی لئے حنفی مسلک سے وابستہ ہونے کے باوجود بہت سے مسائل میں دیگر مکاتیب فکر کے فیصلوں سے اتفاق رائے رکھتے تھے۔

شیخ عبدالرحیم کی شخصیت و افکار کی یہ تمام خصوصیات زیادہ ترقی یافتہ صورت میں ان کے صاحبزادے شاہ ولی اللہ میں موجود تھیں' جو برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا میں نہایت ممتاز مقام کے حامل ہیں ان کا خاندانی نام قطب الدین احمد تھا اور وہ ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء کو پیدا ہوئے تھے۔ شیخ عبدالرحیم کو ان سے خصوصی لگاؤ تھا۔ ۷۔ لہذا انہوں نے اپنے صاحب زادے کو تعلیم و تربیت کے مختلف مراحل اپنی ذاتی نگرانی میں طے کروائے۔ اس زمانے کے متوسط طبقے کے عمومی رواج کے مطابق شاہ ولی اللہ کی تعلیم کا آغاز بھی قرآن حکیم سے ہوا۔ بعض گھریلو مسائل کی بنا پر زمانہ طالب علمی ہی میں ان کا بیاہ کر دیا گیا تھا۔۸۔ تاہم ازدواجی ذمہ داری ان کے لئے حصول علم کی راہ میں رکاوٹ نہ بن سکی اور وہ حسب سابق اپنا بیشتر وقت علمی سرگرمیوں میں صرف کرتے رہے۔ اسی دوران انہوں نے اپنے والد سے تفسیر بیضاوی سے درس لینا شروع کیا اور انہیں سے بیعت بھی کی۔ عنفوان شباب ہی سے ان کا رجحان تصوف کی جانب تھا۔ سترہ برس کی عمر میں والد کے سائے سے محروم ہو جانے

کے بعد انہوں نے اپنی توجہ درس و تدریس پر مرکوز کر دی۔ ۹۔ ۱۷۱۹ء سے ۱۷۳۱ء تک وہ "مدرسہ رحیمیہ" سے منسلک رہے اور علم حدیث کے فروغ میں حصہ لیتے رہے۔ ۱۰۔ تعلیم کے عمل میں شاہ ولی اللہ بحث و مباحثے اور مکالمے کو زیادہ اہم قرار دیتے تھے۔ اس طرح وہ اپنے شاگردوں میں میکانکی سوچ کی بجائے تحقیقی فکر کو ترقی دینا چاہتے تھے۔

مسلسل بارہ برس تک درس و تدریس کا فرض سرانجام دینے کے بعد شاہ ولی اللہ ۱۷۳۱ء میں حرمین محترمین کی زیارت اور مشائخ حجاز سے علم حدیث کی سند حاصل کرنے کی غرض سے عازم حجاز ہوئے۔ ۱۱۔ اگرچہ اس زمانے میں حجاز سیاسی، اخلاقی اور معاشی بدحالی کا شکار تھا، مگر خوش قسمتی سے شاہ ولی اللہ کو اچھے معلم میسر آ گئے۔ یہاں انہوں نے سب سے پہلے شیخ وفداللہ ابن شیخ محمد بن سلیمان المغربی سے حدیث کی سند حاصل کی، جو اٹھارہویں صدی کے مسلم الثبوت محدث تھے اور علم حدیث کے علاوہ، فقہ، تفسیر اور ادب میں بھی گہری بصیرت رکھتے تھے۔ بعدازاں شاہ ولی اللہ شیخ ابو طاہر کی مجلس درس میں شریک ہوئے، جو اپنے دور کے ممتاز عالم تھے۔ حجازی اساتذہ میں سے شاہ ولی اللہ سب سے زیادہ شیخ ابو طاہر سے متاثر ہوئے تھے۔ شیخ ابو طاہر شیخ ابراہیم کردی کے صاحب زادے تھے۔ ۱۲۔ شیخ ابراہیم ابن تیمیہ کے عقیدت مند۔ ۱۳۔ اور ایک بلند نظر اور وسیع المشرب عالم تھے۔ ۱۴۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے خیالات کے حوالے سے شاہ ولی اللہ کے والد شیخ عبدالرحیم سے مشابہت رکھتے تھے۔ ۱۵۔ ویسے بھی ان دونوں کا سلسلہ تدریس ملا جلال الدین میں مل جاتا تھا۔ خود شیخ ابو طاہر بھی اپنے باپ کے نقش قدم پر رواں دواں تھے اور قرآن حکیم کی تعبیر فلسفہ وحدت الوجود کے نقطہ نظر سے کیا کرتے تھے۔ ان خصوصیات کی بنا پر انہوں نے شاہ ولی اللہ کی ذہنی نشوونما میں نمایاں کردار ادا کیا۔

شاہ ولی اللہ کا سفر حجاز ایک انقلابی قدم تھا۔ اس سے نہ صرف علمائے حجاز کے ساتھ برصغیر کے مسلمانوں کا تعلق ازسرنو استوار ہوا۔ ۱۶۔ بلکہ خود شاہ کی شخصیت پر بھی اس کے دوررس نتائج مرتب ہوئے۔ قیام حجاز کے دوران انہیں نئے نئے علما سے ملنے اور ان سے استفادہ کرنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ ۱۷۔ حجاز سے واپسی کے بعد شاہ ولی اللہ ۱۷۳۲ء میں ازسرنو مدرسہ رحیمیہ سے وابستہ ہو گئے۔ انہوں نے مدرسہ کے نصاب میں علم حدیث کو بنیادی حیثیت دی۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے تصنیف و تالیف کے کام کی طرف بھی

توجہ کی۔ ان کی عام شہرت کی بنا پر اس زمانے میں مدرسہ رحیمیہ برصغیر میں علوم حدیث و تفسیر اور حنفی فقہ کا ممتاز گہوارہ بن گیا۔ یہ محمد شاہ رنگیلے کا عہد حکومت تھا' اس نے مدرسہ کی شہرت اور اہمیت کے پیش نظر ایک نئی اور وسیع عمارت مدرسہ کے لئے فراہم کر دی۔ ۱۸ے

شاہ ولی اللہ نے اپنی بقیہ زندگی تصنیف و تالیف کے لئے وقف کر دی تھی جیسا کہ ان کی نگارشات کی طویل فہرست سے ظاہر ہوتا ہے' وہ ایک قاموسی انشاپرداز تھے۔ مذہب اور ادبیات کے کم و بیش سبھی اہم موضوعات پر انہوں نے قلم اٹھایا ہے۔ بلاشبہ وہ "اسلام کے ان چند مصنفین میں سے ہیں۔ جن کی تعداد مصنفین اسلام کی بے نظیر کثرت کے باوجود بہت کم ہے۔" ۱۹ے اپنے خیالات کے ابلاغ کے لئے انہوں نے فارسی اور عربی زبانوں کو وسیلہ بنایا ہے۔ ۲۰ے اپنے عمیق افکار کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کی ہیں' جن کی بنا پر بہت سی جگہوں پر ابہام پیدا ہو گیا ہے۔ مزید برآں ان کی تحریروں میں عقلی دلائل اور وجدان کے حاصلات ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اس لئے بسااوقات ان کا فہم حاصل کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں نہایت ممتاز دینی اور علمی شخصیت کا درجہ حاصل کر چکے تھے۔ ۲۱ے اٹھارہویں صدی کے وسط کے اکثر اکابر علماء و فضلاء ان سے متاثر تھے۔ ۲۲ے ان کی شہرت برصغیر کے دور دراز گوشوں تک پھیل چکی تھی۔ ان کی وفات ۱۰۔ اگست ۱۷۶۳ء کو چند روزہ علالت کے بعد ہوئی۔ شاہ کے ممتاز معاصرین ان کی عظمت کے معترف تھے۔ ان میں سے میرزا مظہر جان جاناں لکھتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ نے مجھے روئے زمین کی ہاتھ کی ہتھیلی کی طرح سیر کرائی۔ میں نے اپنے دور میں شاہ ولی اللہ صاحب جیسا کسی کو نہیں پایا" ۲۳ے مولانا شبلی نعمانی کے بقول شاہ ولی اللہ کے کارناموں اور نکتہ سنجیوں کے آگے امام غزالی' امام رازی اور ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے ہیں۔ ۲۴ے مولانا ابوالکلام آزاد نے انہیں اٹھارویں صدی کا ممتاز ترین مسلم مفکر قرار دیا ہے۔ ۲۵ے سید ابوالاعلیٰ مودودی نے انہیں مجدد تسلیم کیا ہے۔ ۲۶ے اقبال نے انہیں عہد حاضر کی روح کو اولین طور پر محسوس کرنے والا قرار دیا ہے۔ ۲۷ے اور انہیں ہندوستان کا غزالی ٹھہراتا ہے۔ ۲۸ے

شاہ ولی اللہ کا حقیقی نصب العین برصغیر میں مسلمانوں کے اس سیاسی، سماجی اور روحانی زوال کے عمل کو روکنا تھا۔ جو اٹھارویں صدی میں تیزی سے جاری تھا۔۲۹۔ اس نصب العین کے حصول کی خاطر انہوں نے تین راہیں اختیار کیں۔ سب سے پہلے انہوں نے اپنے عہد کے واضح ترین اور فوری چیلنج یعنی سیاسی زوال سے پیدا شدہ صورت حال سے عہدہ برا ہونے کے لئے جدوجہد کی۔ اس کے علاوہ انہوں نے مسلمانوں کے مختلف گروہوں کو اکٹھا کرنے کی کوشش کی تاکہ ان کے درمیان باہمی کشیدگی اور محاذ آرائی کو ختم کر کے اتحاد اور وحدت کو فروغ دیا جا سکے۔ تیسرے مرحلے پر انہوں نے احیائے دین کے لئے فکری اساس فراہم کی۔

شاہ ولی اللہ کا عہد برصغیر کی مسلم تاریخ کا سیاہ ترین دور تھا، جب کہ اورنگ زیب عالمگیر کے بعد مغلیہ سلطنت تیزی سے روبہ زوال تھی۔ مسلم اشرافیہ کی باہمی چپقلش، جاٹ، سکھ اور مرہٹہ وہ چار بڑی قوتیں تھیں۔ جنہوں نے بالآخر اس عظیم سلطنت کو ملیا میٹ کر دیا۔ اس کے علاوہ ہندوؤں میں بھی مجموعی طور پر سیاسی بے داری پیدا ہو رہی تھی۔ ۳۰۔ ایسے میں نادر شاہ کے حملے نے رہی سہی کسر بھی پوری کر دی تھی۔ دوسری طرف ایسٹ انڈیا کمپنی کے پردے میں انگریز بنگال میں اپنے پاؤں جما چکے تھے۔ اٹھارویں صدی کے وسط میں انہوں نے کھلی نوآبادیاتی جارحیت کا آغاز کرتے ہوئے ہندوستان کے آزادانہ سیاسی اور معاشی عمل کو ختم کر دیا تھا۔ ۳۱۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد مغلیہ زوال کا عمل تیز تر ہو گیا تھا۔ اس سے شمالی ہند میں سکھوں کی طاقت میں اضافہ ہو گیا۔ ۳۲۔ اور دہلی کے گرد و نواح کے علاقے جاٹوں کی شورش کا شکار ہو گئے۔ علاوہ ازیں مرہٹوں اور روہیلوں کی شورش پسندی کو بھی تقویت ملی۔ اس زمانے میں مجموعی طور پر برصغیر میں مرہٹے اہم ترین مخالف قوت کی حیثیت حاصل کر چکے تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد ہی سے ان کی قوت میں اضافہ ہو رہا تھا۔ اور وہ اس قوت کو کچلنے میں ناکام ہو گیا تھا۔ ۳۳۔ مختصر یہ کہ اٹھارویں صدی کے وسط میں دہلی کی مرکزی حکومت کا اقتدار محض برائے نام تھا۔ شاہی تخت پر یکے بعد دیگرے کئی بادشاہ آئے، جو امراء کے ہاتھوں محض کٹھ پتلی تھے۔

شاہ ولی اللہ اور ان کے ہم خیال اس صورت حال کا نہایت بے چینی سے مطالعہ کر رہے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ اہل اسلام کی عظمت رفتہ کسی طور لوٹ آئے۔ اس

عظمت رفتہ اور سیاسی اقتدار کو عین تصور کرتے ہوئے انہوں نے سیاسی اقتدار کی بحالی پر سب سے زیادہ زور دیا۔ انہوں نے اس مقصد کے حصول کے لئے اپنے عہد کی اسلامی قوتوں سے بھی رابطہ قائم کیا۔۳۴۔ چنانچہ سب سے پہلے انہوں نے وزیرالملک آصف جاہ سے عملی اقدام اٹھانے کی درخواست کی اور ایک مکتوب میں گلہ کیا کہ "توفیق و کرامت کی گیند درمیان میں ڈال دی گئی ہے۔ سواروں میں سے کوئی بھی میدان میں نہیں آتا۔ آخر انہیں کیا ہو گیا ہے۔" ۳۵۔ اس مکتوب میں آصف جاہ کو یہ اطلاع بھی دی گئی تھی کہ "کفار کی شکست مقدر ہو چکی ہے۔" اور یہ شکست اس کے ہاتھوں ہو گی' تاہم آصف جاہ نے کوئی عملی قدم اٹھانے سے گریز کیا۔

آصف جاہ سے مایوس ہونے کے بعد ہمارے ممدوح نے روہیلوں کی جانب رجوع کیا جو اٹھارویں صدی کا متعصب ترین مسلم گروہ تھا۔ روہیلہ سردار نجیب الدولہ کے ذریعے شاہ ولی اللہ نے افغانستان کے حکمران احمد شاہ ابدالی کو ہند پر حملہ آور ہونے کی دعوت دی اور اسے لکھا کہ "پردہ غیب میں مرہٹہ اور جاٹ کا استیصال مقرر ہو گیا ہے۔ بس وقت پر موقوف ہے جونہی کہ اللہ کے بندے کمر ہمت باندھیں گے' طلسم باطل ٹوٹ جائے گا۔" ۳۶۔ احمد شاہ ابدالی پہلے ہی حملے کی تیاریوں میں مصروف تھا۔ چنانچہ وہ اس دعوت کے بعد ۱۷۶۱ء میں چھٹی بار ہندوستان پر حملہ آور ہوا' مرہٹوں کو شکست دی' مال غنیمت سمیٹا اور واپس لوٹ گیا۔ شاہ نے اس سے جو امیدیں وابستہ کی تھیں۔ ان میں سے صرف مرہٹوں کی طاقت کچلنے کی آرزو پوری ہوئی۔ مگر یہ ان کے منصوبے کا ایک منفی پہلو تھا۔ اگرچہ بعض مورخ احمد شاہ ابدالی اور نجیب الدولہ کو اپنے عہد میں جرات سیاسی تدبر اور دور اندیشی کے اعتبار سے بے مثال قرار دیتے ہیں۔ ۳۷۔ تاہم فی الواقعہ وہ ان صفات سے محروم تھے' جو شاہ ولی اللہ کے آدرش کے مثبت پہلو کے حصول کے لئے ناگزیر تھیں۔ مرہٹوں کی شکست کے بعد انگریزوں کی راہ میں کوئی قابل ذکر رکاوٹ باقی نہ رہی۔۳۸۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی پہلو کو از سر نو مستحکم کرنے کی خاطر شاہ ولی اللہ نے مغل حکمران اور اس کے امراء سے بھی رابطہ قائم کیا تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک مکتوب کے ذریعے ان لوگوں کو اپنا اقتدار مضبوط کرنے کے لئے چند تجاویز پیش کیں۔ جن میں کہا گیا تھا۔ کہ بادشاہ کی براہ راست زیر نگرانی کے علاقے میں وسعت پیدا کی جائے۔

چھوٹے جاگیرداروں کو ختم کر کے بڑی بڑی جاگیرداریاں قائم کی جائیں اور شاہی افواج کو بہتر طور پر منظم کیا جائے۔ ۳۹۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے عوام کے مختلف طبقات کو ان کی ذمہ داریوں کا احساس دلانے کی خاطر ان سے براہ راست خطاب کیا۔ ان کی خامیوں کی نشاندہی کی۔ انہیں دور کرنے پر زور دیا اور اس کے طریقہ کار کا تعین کرنے کی کوشش کی۔ علماء سے خطاب کرتے ہوئے شاہ نے انہیں تقلید پرستی کے محدود حلقے سے ماورا ہونے کو کہا اور مشائخ کو ارباب ہدایت کی مشابہت اختیار کرنے کی ہدایت کی۔ دستکاروں اور حرفہ پیشہ والوں سے اپنی اخلاقی اور معاشی حالت بہتر بنانے کو کہا اور امراء سے جہاد کرنے اور عیش و عشرت سے کنارہ کش ہونے کی التجا کی۔ ۴۰۔

سیاسی سطح پر یہ جدوجہد شاہ ولی اللہ کا حقیقی کارنامہ نہیں۔ اس سے کوئی مثبت اور قابل ذکر نتیجہ بھی برآمد نہیں ہوا تھا۔ ان کا اہم کارنامہ ہندوستانی مسلمانوں میں یک جہتی پیدا کرنے کی تگ و دو سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے ممدوح نے ایک ایسی درمیانی راہ تشکیل کرنے کی کوشش کی' جس کے حوالے سے مسلمانوں کے مختلف ثانوی گروہوں کے مابین ابلاغ ممکن ہو سکے۔ انہیں نہ صرف اپنے اس مقصد کا پورا شعور تھا' بلکہ وہ یہ یقین بھی رکھتے تھے کہ خالق کائنات کی طرف سے انہیں یہ فرض سونپا گیا ہے کہ وہ مسلمانوں کے مختلف گروہوں میں اتحاد پیدا کریں۔ چنانچہ "فیوض الحرمین" میں اپنے ایک روحانی تجربے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ "اس کے بعد خوشبو کی ایک اور لپٹ آئی اور اس کے ضمن میں مجھ پر یہ ظاہر کیا گیا کہ تمہارے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے۔ کہ وہ تمہارے ذریعہ سے امت مرحومہ کے منتشر اجزاء کو جمع کر دے۔"

اسی ترکیبی رویے کا ذکر کرتے ہوئے اٹھارویں صدی کا یہ مسلمان مصلح لکھتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی ہے کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہو گئے ہیں۔ کیا معقولات' کیا منقولات' اور کیا کشف وجدان کے علوم۔ ہمیں خدا نے توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں۔ اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں' وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ہر بات اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتی ہے اور ان میں کوئی تناقض نہیں رہتا۔ مختلف اور متعارض اقوال میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون ۔ ۔ ۔ ہے اور اس کے تحت فقہ بھی

آتی ہے۔ علم کلام بھی آ جاتا ہے اور تصوف کے مسائل بھی۔" ۴۱۔

شاہ ولی اللہ کا یہ ترکیبی رویہ ان کی مخصوص ترکیبی مابعدالطبیعیات سے پیدا ہوا ہے۔ یہ مابعدالطبیعیات وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریوں کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی کوششوں سے وجود پذیر ہوئی ہے۔ اس باب میں شیخ عبدالرحیم کی تگ و دو کا پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان کی طرح شاہ ولی اللہ بھی یہ سمجھتے ہیں کہ ان دونوں نظریات میں ترکیب پیدا کئے بغیر ایسے کائناتی نقطہ نظر کی تشکیل محال ہے۔ جو برصغیر کے مسلمانوں کے ثانوی گروہوں کے مابین اختلافات کی آگ کو سرد کر سکے۔

وجودیاتی اور مظہریاتی احدیت میں ترکیب پیدا کرنے کی غرض سے شاہ ولی اللہ نے یہ تصور پیش کیا کہ ان دونوں فکری نظاموں میں پایا جانے والا اختلاف صرف ظاہری ہے اور فی الواقعہ دونوں کے درمیان کوئی قابل ذکر فرق موجود نہیں۔ انتہا پسند حلقوں کی جانب سے جس اختلاف کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ وہ التباس اور لفظی ہیر پھیر کا نتیجہ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ شیخ احمد سرہندی نے ابن عربی اور ان کے بعض اتباع کے اقوال کو اپنے وجدان کے خلاف محسوس کیا ہے تو بقول شاہ ولی اللہ "اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ ایک ایسی لغزش ہے' جس کا کشف کی لغزش سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سے محفوظ بھی کون رہ سکتا ہے۔ اس لئے ان لوگوں کے مقام بلند میں ہرگز کوئی فرق نہیں پڑتا" ۴۲۔ اس طرح ابن عربی کے بارے میں معذرت خواہانہ انداز اختیار کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے انہیں صادق قرار دے دیا۔ ان کے نزدیک ابن عربی سے یہ تصور منسوب کرنا غلط ہے۔ کہ خالق اور مخلوق کے درمیان عینیت موجود ہے۔ ابن عربی کا نقطہ نظر محض یہ ہے کہ مخلوق کا صدور وجود باری تعالیٰ ہی سے ممکن ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان اضافت کی ماہیت کے مسئلے کو شاہ ولی اللہ نے تجلی کے تعقل کے حوالے سے حل کیا ہے۔ یہ تجلی جس معروض پر اثر انداز ہوتی ہے' اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ یوں موضوع اور معروض کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ اس صورت حال کی فلسفیانہ توجیہہ وحدت الوجود کے تصور کے حوالے سے کی جاتی ہے' جو بجائے خود درست ہے۔ لیکن اگر ماہیت اشیاء کو اس سے ہٹ کر دیکھا جائے تو پھر وحدت الشہود کے تصور کی صداقت تسلیم کئے بغیر چارہ کار نہیں۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کائنات کو دیکھنے

کے دو مختلف نقطہ ہائے نگاہ ہیں۔ دونوں میں سے کسی ایک کو صادق یا کاذب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا دونوں کو بیک وقت قبول کرنا ممکن ہے اور اس میں کوئی تضاد یا تناقص موجود نہیں۔ "امت مرحومہ کے منتشر اجزا کو جمع کرنے" کے خدائی فریضے کی جانب یہ اولین قدم تھا' جس کے بل بوتے پر تصوف کی مابعد الطبیعیات کے میدان میں انتہا پسندوں کو شکست دی گئی۔ اس کے بعد زندگی اور فکر کے دیگر پہلوؤں میں درمیانی۔ ترکیبی راہ کی مابعد الطبیعی اساس تک رسائی ازحد آسان تھی۔

صوفیانہ مابعد الطبیعیات میں انتہا پسندانہ روش کو مسترد کرنے کے بعد ارباب تصوف کے مختلف گروہوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا دشوار نہیں تھا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ نے ہندی صوفیوں کے چاروں اہم مکاتب فکر ــــــــ چشتیہ' قادریہ' نقشبندیہ اور سہروردیہ ــــــــ کے درمیان اختلافات کم کرنے کی جدوجہد شروع کر دی۔ "لمعات" کے پہلے باب میں وہ لکھتے ہیں کہ "مجھ ضعیف پر حق سبحانہ کا یہ بڑا احسان ہے کہ اس نے مجھے ان تمام خانوادوں میں سے اکثر کے ساتھ ظاہری اعتبار سے ربط پیدا کرنے کی سعادت بخشی" ۴۳۔ اپنے ترکیبی نقطہ نظر کی بنا پر شاہ ولی اللہ یہ تصور پیش کرتے ہیں کہ تصوف کے یہ چاروں دبستان یکساں اہمیت کے حامل ہیں۔ لہٰذا ان میں کسی کو کسی دوسرے پر ترجیح نہیں دی جانی چاہئے۔ ۴۴۔ صوفیانہ اختلافات کے بارے میں ان کی رائے یہ تھی کہ طریقت کی اصل ایک ہے۔ ۴۵۔ اگرچہ تاریخی عمل کے دوران میں اہل طرق کے اصول کی راہیں جدا جدا ہو گئی ہیں۔ ۴۶ ، لہٰذا ان اختلافات کی نوعیت اضافی اور ثانوی ہے۔

صوفیانہ اختلافات کے تاریخی پس منظر کا تجزیہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے تصوف کے ارتقاء کی تاریخ کو چار بڑے مرحلوں میں تقسیم کیا ہے۔ ۴۷ ، اولین مرحلے میں رسول خدا اور ان کے صحابہ کے زمانے میں چند نسلوں تک اہل کمال کی زیادہ تر توجہ شریعت کے ظاہری اعمال پر مرکوز رہی۔ دوسرے محبت کے حوالے سے عبادات کو مقصود بالذات قرار دیا۔ تیسرے مرحلے کا آغاز شیخ ابو سعید کے عہد سے ہوا' جب باطنی احوال و کیفیات کو مقصود و مطلوب ٹھہرایا گیا۔ اس زمانے میں مقام فنا سے ہوا' جب ارباب تصوف نے احوال و کیفیات کی منزل سے بالاتر ہو کر حقائق تصوف کے بارے میں بحث کا آغاز کیا۔ ان لوگوں نے ظہور وجود کے مدارج اور تنزلات دریافت کئے اور اس امر کی تحقیق کی کہ واجب

الوجود سے اولین طور پر کس شے کا صدور ہوا اور صدور کس طرح عمل میں آیا۔ اس دور میں ان مسائل کو ازحد اہمیت دی گئی۔

تصوف کے ارتقا کے ان مراحل پر بحث کرنے کے بعد شاہ ولی اللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "تصوف کے ان چاروں دوروں میں جو بھی اہل کمال بزرگ گزرے ہیں' گو وہ اپنے ظاہری اعمال و احوال میں الگ الگ نظر آتے ہیں' لیکن جہاں تک ان کی اصل کا تعلق ہے' میرے نزدیک وہ سب کے سب ایک ہیں۔" ۴۸۔ پس انہیں ایک دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک کو صادق / کاذب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

صوفیوں کے باہمی اختلافات کی شدت کو کم کرنے کے ساتھ ساتھ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں میں فرقہ وارانہ کشیدگی کو ختم کرنے کی کوشش بھی کی۔ اس سلسلے میں انہوں نے خاص طور پر اہل اسلام کے دو بڑے گروہوں یعنی اہل سنت اور اہل تشیع کے درمیان حائل خلیج کو پاٹنے کی جانب توجہ دی۔ برصغیر میں آغاز ہی سے اہل سنت کی اکثریت رہی ہے۔ تاہم مغلیہ دور میں ایرانی شیعہ عالم اور امراء سلطنت یہاں آئے جس سے تشیت کو فروغ حاصل ہوا تھا۔ اکبر کی ترکیبی حکمت عملی نے ان کے اثرات کو جذب کرنے کا راستہ ہموار کیا تھا۔ تاہم خواجہ باقی اللہ اور شیخ احمد سرہندی کے بعد سے شیعہ سنی کشمکش شروع ہو گئی' جسے اشرافیہ کے داخلی تضادات نے بالآخر شدید کر دیا۔ نقشبندی فکر کے فروغ سے ارباب تصوف میں بھی شیعہ اثرات کے خلاف ردعمل پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا۔ حالانکہ تصوف پر شیعہ اثرات اس قدر زیادہ تھے کہ ایک نقاد کے بقول تصوف اور تشیع مترادف لفظ بن گئے تھے۔ ۴۹۔ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت میں شیعہ سنی کشمکش نے تشدد آمیز کارروائیوں کی صورت اختیار کر لی۔ اس کے بعد بھی شیعہ سنی اختلافات بڑھتے چلے گئے۔ اس کے دور رس سیاسی اثرات مرتب ہوئے تھے۔

اس معروضی صورت حال میں شیعہ سنی تضاد کو حل کرنا ہندوستانی مسلمانوں میں قومی یکجہتی اور وحدت پیدا کرنے کی طرف اولین قدم تھا۔ شاہ ولی اللہ نے زمان و مکان کے حوالے سے فرقہ وارانہ اختلافات کو کم کرنے کے لئے بہترین لائحہ عمل پیش کیا۔ چنانچہ اولین طور پر انہوں نے انتہا پسند تورانی نقطہ نظر کو مسترد کر دیا کہ شیعہ دائرہ اسلام سے خارج اور واجب القتل ہیں۔ ۵۰۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ان مسائل کو ازسرنو اٹھایا'

جو شیعہ سنی اختلافات کا سبب بنے تھے۔ اس باب میں انہوں نے خاص طور پر حضرت ابوبکرؓ حضرت عمر اور حضرت علی کے مرتبے کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس مسئلے پر اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ فضیلت کلی کا انحصار امور نبوت پر ہے' جیسے کہ علم کی اشاعت' لوگوں کو دین کا مطیع و فرمانبردار بنانا اور اسی طرح کے دیگر امور جو نبوت سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ فضیلت جس کا مرجع ولایت یعنی "جذب" اور "فنا" ہے۔ یہ تو جزئی فضیلت ہے اور ایک اعتبار سے یہ کم تر درجے کی فضیلت ہے۔ اب جہاں تک حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کا تعلق ہے' وہ سرتاپا امور نبوت کے لئے وقف ہو گئے تھے۔ اور اگو حضرت علی نسب کے اعتبار سے اور اپنی جبلت اور محبوب فطرت کے لحاظ سے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر سے زیادہ آپؐ کے قریب تھے۔ اور جذب میں بھی قوی تر اور معرفت میں بھی بلند تر تھے' لیکن اس کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے منصب نبوت کے کمال کے پیش نظر حضرت علی سے زیادہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کی طرف مائل تھے اور اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علماء جو معارف نبوت کے حامل ہیں' وہ شروع سے حضرت علی پر حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کو فضیلت دیتے آئے چلے ہیں اور جو علماء معارف ولایت کے حامل ہیں اور حضرت علی کو افضل مانتے رہے ہیں۔"

اس طرح شاہ ولی اللہ نے خارجی اور باطنی خلافت کے تصور کے حوالے سے حضرت ابوبکرؓ حضرت عمر اور حضرت علی کے مرتبے کے بارے میں اس نازک فرقہ وارانہ مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی اور شیعہ سنی اختلافات میں درمیانی راہ تلاش کرنے کے ساتھ ساتھ راسخ الاعتقادی کے مفاد کا تحفظ بھی کر لیا' کیونکہ ان کے نزدیک خارجی خلافت باطنی خلافت سے افضل ہے اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر خارجی خلافت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ جب کہ حضرت علی باطنی خلافت کے نمائندہ ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے ترکیبی رویے کا ایک اہم ترین اظہار اجتہاد و تقلید اور فقہ کے دبستانوں سے معاملے میں درمیانی راہ تلاش کرنے کے مسئلے سے تعلق رکھتا ہے۔ اب عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہ برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں شاہ کی اہمیت اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اور یہ کہ انہوں نے آزادی فکر کی اہمیت و ضرورت پر اصرار کر کے مسلم برصغیر کے جدید فکر میں اہم اضافہ کیا ہے۔

•

۵۲۔ اگرچہ بعض عقیدہ پرست دانشوروں نے یہ رائے بھی دی ہے کہ "شاہ صاحب نے اجتہاد و حقیقہ کے کام میں غلط اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے کی سعی کی ہے۔" ۵۳۔

فکر و نظر کی آزادی کے باب میں شاہ ولی اللہ رقم طراز ہیں کہ "ہمارے زمانے کے سادہ لوح اجتہاد سے بالکل برگشتہ ہیں۔ اونٹ کی طرح ناک میں نکیل پڑتی ہے اور کچھ نہیں جانتے کہ کدھر جا رہے ہیں۔ ان کا کاروبار ہی دوسرا ہے۔ یہ بے چارے ان امور کی سمجھ بوجھ کے لئے مکلف ہی نہیں ہیں۔" ۵۴۔ حالانکہ ہر زمانے میں مجتہد منتسب کا وجود فرض کفایہ ہے اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد سے قطع نظر کر لیں، تو وہ گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ ۵۵۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں یہ صورتحال نہ تھی۔ ۵۶۔ تاہم بعد ازاں جب سیاسی، مذہبی اور ثقافتی اختلافات کی بھرمار ہو گئی تو اہل اسلام کو انتشار سے محفوظ رکھنے کی خاطر آزادی فکر کو ختم کرنے ہی میں فلاح کی راہ تلاش کی گئی۔ ۵۷۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان بالآخر "تقلید پر مطمئن ہو گئے۔ چنانچہ تقلید چیونٹی کی طرح ان کے سینوں میں گھس گئی، لیکن ان کو کچھ بھی خبر نہ ہوئی" ۵۸۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک تقلید پرستی کے اس رجحان کو معاشی اسباب نے بھی تقویت عطا کی۔ کیونکہ سرکاری ملازمین چار فقہی مذاہب کے مقلد علماء کے لئے مخصوص تھیں۔ یوں بالآخر قیاسی تشکیل نو کی راہیں مسدود کر دی گئیں۔

فکر و نظر کی آزادی کی اہمیت تسلیم کرنے کے باوجود شاہ ولی اللہ ان نتائج کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے تھے جو اکبری عہد میں اس سے پیدا ہوئے تھے۔ اقبال نے بجا ہی کہا تھا کہ نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت تسلیم کرنے کے باوجود راسخ العقیدہ علماء نے عملی طور پر کبھی اس کی اجازت نہیں دی۔ ۵۹۔ برصغیر میں راسخ الاعتقادی کا یہ روشن خیال نمائندہ بھی اس طرز عمل کو اپناتا ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دینے کے لئے ساتھ ساتھ تقلید پرستی کی اہمیت پر بھی اصرار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک زندگی میں تقلید بھی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ہبوط و پریشانی اور معاشرتی عدمیت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ ۶۰۔ چنانچہ وہ قطعی قدامت پسند علماء کی طرح ہمیں یقین دلاتے ہیں کہ فقہ کے چاروں مکاتیب کی تشکیل ہو جانے کے بعد تقلید واجب ہو گئی ہے۔ علاوہ ازیں "خصوصاً آج کے زمانہ میں جب کہ ہمتیں بہت ہی پست ہو گئی ہیں۔ لوگوں پر ہوائے نفسانی کا بھوت

سوار ہے۔ اور ہر ایک اپنی ہی سمجھ اور اپنی ہی رائے پر نازاں ہے۔" ۴۱۔ تقلید پرستی ناگزیر ہو گئی ہے اور یہ امر پسندیدہ بھی ہے۔ ۴۲۔

اگر اس امر کو پیش نظر رکھا جائے کہ اجتہاد اور تقلید پسندی شاہ ولی اللہ کے لئے کوئی تجریدی علمی مسائل نہ تھے' بلکہ وہ ہندوستانی مسلمانوں میں وحدت اور یک جہتی پیدا کرنے کے لئے اپنے اساسی نصب العین کے تحت ان مسائل پر رائے زنی کرتے تھے۔ تو پھر ہم اس بات کا فہم حاصل کر سکتے ہیں۔ کہ انہوں نے اجتہاد کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود تقلید پرستی کی روش کو کیوں پسندیدہ قرار دیا ہے۔ لیکن چونکہ انتہا پسند تقلید پسندی بذات خود فرقہ وارانہ اختلافات کو برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ لہذا توازن پسند راسخ العقیدہ دانش وروں کو انتہا پسند تقلید پرستی سے گریز کرنا پڑتا ہے۔

اسی بنا پر شاہ ولی اللہ نے انتہا پسندانہ تقلید پرستی کی مذمت کرتے ہوئے فقہ میں جامد تقلید کی نفی کی اور مختلف مکاتیب فکر کے درمیان ابلاغ کا وسیلہ دریافت کرنے کی کوشش کی۔ اس باب میں ان کا عمومی نقطہ نظر یہ تھا کہ فقہ کے جملہ دبستان یکساں اہمیت کے حامل ہیں اور انہیں ایک دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ ۴۳۔ "فیوض الحرمین" میں درج اپنے دسویں روحانی تجربے کی یادداشت میں شاہ ولی اللہ اس مسئلے کو از سرنو اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فقہ کے مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کا بھی مقلد نہ ہونا بھی غلط نہیں۔ اس طرح انہوں نے اپنے عہد میں سیاسی اور سماجی اور معاشی تبدیلیوں سے پیدا ہونے والی صورت حال سے عہدہ برا ہونے کے لئے مسلم ابیات میں لچک پیدا کر دی۔ اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ ان کی سوچ تخریبی انتہا پسندی کے بغیر ترقی پسندانہ تھی۔ ۴۴، تاہم اس حوالے سے انہیں مولانا عبیداللہ سندھی کی طرح انقلابی مفکر قرار دینا درست نہیں ہو گا۔

ہندی مسلم فکر کے ارتقا میں شاہ ولی اللہ کو محض اس لئے امتیازی مقام حاصل نہیں کہ ۔سوں نے راسخ الاعتقادی کے دفاع کے لئے خود راسخ الاعتقادی کے خلاف جنگ کرتے ہوئے ایک معتدل نقطہ نظر پیش کیا۔ غالباً ان کا اس سے بھی اہم کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے برصغیر میں مسلم زوال کے عمل کا فلسفیانہ ژرف نگاہی سے تجزیہ کیا۔ اس کے عوامل کی نشاندہی کی اور ان پر قابو پا کر عظمت رفتہ کی بازیابی کی راہ کا تعین کیا۔ انہوں نے زوال کے اس عمل کے تنقیدی مطالعہ کے حاصلات کو سماجی تاریخ کے بارے میں ایک مربوط

نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

سماج کی تاریخ کے اس تصور کی اساس ابن خلدون سے حاصل کی گئی ہے۔ تاہم اس میں بعض ایسے تصورات کا اضافہ کیا گیا ہے۔ جو ابن خلدون کے ہاں موجود نہ تھے' یا بہت دھندلے اور غیر واضح تھے۔ ان تصورات میں سے ممتاز ترین تصور سماجی ارتقا کے عمل میں معاشیات کے بنیادی کردار سے تعلق رکھتا ہے۔ بلاشبہ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ اٹھارویں صدی کے برصغیر میں صوفیانہ اور الہیاتی پس منظر کے حامل اس دانشور نے سماجی ارتقا کے عمل کو محض الہیاتی یا اخلاقیاتی حوالے سے دیکھنے کی بجائے یہ تصور پیش کیا کہ پیداواری قوتیں' ذرائع اور دولت کی تقسیم اس عمل میں بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔ یوں "ان کی دوربین نگاہ سیاسیات و اقتصادیات کے ان باریک گوشوں تک پہنچ گئی تھی۔ ابنائے عصر جن کے سمجھنے سے بھی قاصر تھے۔" ۶۵۔ یہ نقطہ نظر شاہ ولی اللہ کو سماجی ارتقا کے اس نظریے کے قریب تر لے آتا ہے جسے ان کے کم و بیش ایک صدی بعد کارل مارکس نے پیش کی تھی۔

سماجی زوال کے عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ:

"مجھے غور کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ ہمارے زمانے میں دو باتیں ایسی ہیں' جن کا وجود اختلال تمدن کا باعث ہے۔ ایک تو یہ کہ بہت سے لوگوں نے دوسرے پیشوں کو چھوڑ کر اپنے آپ کو حکمت کے دامن سے وابستہ کر رکھا ہے۔ اور ان کے معاش کا تمام تر بوجھ بیت المال پر پڑ رہا ہے۔ بعض ان میں سے سپاہی پیشہ ہیں' بعض ان میں سے اپنے آپ کو اہل علم ہونے کی حیثیت سے اس کا مستحق سمجھتے ہیں کہ حکومت ان کے رزق کی کفیل ہو۔ بعض ایسے ہیں جن کو انعام و اکرام سے نوازنا اور ان کو بخشش اور صلہ دینا سلوک اور سلاطین کی عادت ہے۔ مثلاً زاویہ نشین فقرا اور درباری شعرا۔ بعض ایسے بھی ہیں۔ جن کو بھکاری کہنا مناسب ہے یہ لوگ کسی نہ کسی طرح بیت المال سے کچھ لے کر رہتے ہیں۔ الغرض وہ تمام لوگ جن کے پیش نظر اپنا پیٹ بھرنا ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ حکومت

اور سوسائٹی کی کوئی ضرورت اور مصلحت ان سے پوری ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو' بیت امال پر ناجائز بوجھ ڈالنے ہی کا باعث ہیں اور ایسے لوگوں سے جس قدر جلد ملک اور قوم کو نجات ہو' اتنا ہی ملک و قوم کے لئے مفید ہے۔

دوسری خرابی موجود تمدن کی یہ ہے کہ زمین داروں اور کاشت کاروں' اہل صنعت و حرفت اور تجارت پر حکومت نے بڑے بھاری ٹیکس لگا رکھے ہیں۔ پھر طرہ یہ کہ ان کے وصول کرنے میں ان کے ساتھ تشدد کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وفادار اور مطیع فرمان رعیت ان ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبی چلی جا رہی ہے اور ان کی حالت زبون سے زبون تر ہوتی جاتی ہے اور اس مطیع اور فرمانبردار طبقہ کے مقابلے میں رعیت کا ایک اور فریق ہے' جس نے حکومت کے اس ناجائز بوجھ اور عمال کے تشدد سے تنگ آ کر باغیانہ رویہ اختیار کر رکھا ہے' کیونکہ وہ اپنے میں یہ طاقت محسوس کرتا ہے کہ وہ حکومت کا کامیاب مقابلہ کر سکے گا۔ بہرکیف تمدن کی بہتر صورت یہ ہے۔ کہ رعیت پر بہت خفیف ٹیکس لگائے جائیں اور ان کے حقوق کی حفاظت کا پورا پورا خیال رکھا جائے۔ ہمارے اہل عصر کو یہ نکتہ بہرحال ملحوظ رکھنا چاہئے۔"[۲۱]

شاہ ولی اللہ نے اپنے تجزیے میں تمدنی اختلال کا سبب متوسط اور نچلے سماجی طبقات کو قرار دیا تھا' جو جاگیردارانہ نظام کی پیدا کردہ غیر انسانی صورت حال کے خلاف بغاوت پر کمربستہ ہو گئے تھے۔ اس امر کی فلسفیانہ توجیہہ کرتے ہوئے ہمارے ممدوح نے لکھا کہ :

"اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل ترقی جاری رہے تو اس کی صنعت و حرفت اعلیٰ کمال پر پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد اگر حکمران جماعت آرام و آسائش اور زینت و تفاخر کی زندگی کو اپنا شعار بنا لے تو اس کا بوجھ قوم کے محنت کش طبقات پر اتنا بڑھ جائے گا کہ سوسائٹی کا اکثر حصہ حیوانوں جیسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گا۔

انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہو جاتے ہیں۔ جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کر دیا جائے۔ اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح صرف روٹی کمانے کے لئے کام کریں گے۔ جب انسانیت پر ایسی مصیبت نازل ہوتی ہے تو خدا تعالیٰ انسانیت کو ان سے نجات دلانے کے لئے کوئی راستہ ضرور الہام کرتا ہے۔ یعنی ضروری ہے کہ قدرت ایسے انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے اس ناجائز حکومت کا بوجھ اتار دے۔" ۶۷۔

اس طرح ہمارے ممدوح نے اس تصوریت پسندانہ نظریے کو مسترد کر دیا کہ قوموں کا زوال مذہبی تعلیمات سے گریز یا اخلاقی برائیوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے اس جدید سائنسی نقطہ نظر کو اولین صورت میں پیش کیا کہ انسانی اخلاق شعور یا کسی ماورائی وسیلے کا ماحصل نہیں ہوتے' بلکہ ان کا تعین گرد و پیش کے ماحول سے ہوتا ہے اور ماحول کی تشکیل میں معاشیات اہم کردار ادا کرتی ہے۔ لہٰذا نسل انسانی کے سماجی اور تہذیبی ارتقا کے لئے متوازن اور منصفانہ معاشی نظام ناگزیر ہے۔ معاشیات' اخلاقیات' نفسیات اور عمرانیات میں باہم ناگزیر اضافت کو دریافت کرنا ایک ازحد معنی خیز اور غیر معمولی انکشاف تھا۔ لاریب شاہ ولی اللہ کے ہاں یہ ادراک ابتدائی صورت میں نمودار ہوتا ہے کہ معاشی حالات اخلاقیاتی' سیاسی' سماجی اور تہذیبی اداروں کی اساس فراہم کرتے ہیں' مگر اس سے اس کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ ان کا یہ نظریہ اٹھارویں صدی کے برصغیر میں جاگیرداروں' کسانوں' دست کاروں اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایجنٹ کے طور پر ظہور پذیر ہونے والے نئے تاجر طبقے کے مابین طبقاتی جدوجہد کے شعور کا ماحصل ہے۔

تاہم شاہ ولی اللہ اپنی معروضی صورت حال کی عائد کردہ حدود سے ماورا نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے وہ اکثر اوقات الہیاتی اصطلاحوں میں اظہار خیال کرتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ سرمائے کو خدائی نعمت قرار دیتے ہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی واضح کر دیتے ہیں کہ کسی چھوٹے سماجی گروہ کے ہاتھوں میں اس خدائی نعمت کے سمٹ آنے سے وہ انسانی روگ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کیونکہ اہل زر ہمہ وقت زیادہ سے زیادہ سرمایہ اکٹھا کرنے میں مصروف رہتے ہیں۔ یوں وہ تہذیبی اور روحانی طور پر مفلوج ہو جاتے ہیں۔

دوسری طرف اس صورت حال میں محروم طبقات کی زندگی جبلی بلکہ حیوانی سطح پر اتر آتی ہے۔ ان طبقوں کے لوگوں کو بالاخر انسانی صفات سے محروم ہونے پر مجبور کر دیا جاتا ہے۔ یوں گویا یا پورا سماج غیر انسانی صورت حال کا شکار ہو جاتا ہے۔ مارکس نے اس تصور کو جبری مشقت کے تعقل کے حوالے سے بیان کیا تھا۔ مارکس ہی کی طرح شاہ ولی اللہ اس حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اگر اس انسانی صورت حال کی اس نفی کی نفی نہ کی جائے' تو تہذیب و تمدن کی موت ناگزیر ہو جاتی ہے۔

سماجی اور تہذیبی ارتقا کے اس خاکے میں رنگ بھرنے کی خاطر ہمارے دانشور نے نسل انسانی کے معاشی و سماجی اداروں کے ارتقا کے اسباب و علل پر اسیرتی۔ عمرانیاتی نقطہ نظر سے سیر حاصل بحث کی ہے ان کے نزدیک انسانی فعالیت کا اساسی محرک طبعی ضروریات کی تسکین ہے فطرت نے اس مقصد کے حصول کے لئے انسان کو وجدانی علم' حسن پرستی' آدرش پسندی نیز جدت و تقلید پرستی کی صلاحتیں عطا کی ہوئی ہیں۔ یہی صفات تہذیبی ارتقا کے عمل میں بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔

تہذیب ارتقا کا یہ عمل چار ادوار سے گزرتا ہے' جنہیں ہمارے ممدوح نے ارتفاقات کا نام دیا ہے۔ ۶۸۔ اس مرحلہ وار ارتقائی عمل کے اسباب داخلی ہیں اور خارجی بھی۔ لیکن یہ میکانکی عمل نہیں بلکہ سراسر غائی عمل ہے کیونکہ اس عظیم کائناتی کھیل کے پس پردہ ایک باشعور اور فعال قوت کارفرما ہے۔ جو اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر وجدانی علم کے واسطے سے انسانوں کی رہنمائی کرتی ہے۔

تہذیبی ارتقا کے اولین مرحلے پر انسانی زندگی طبعی ضروریات اور فوری تقاضوں کی سادہ اور بلاواسطہ تسکین پر منحصر ہوتی ہے اور اس میں عمل، ردعمل کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔ طبعی ضروریات کی تسکین کی اساس پر سماجی رشتے خارجی طور پر تخلیق پاتے ہیں۔ ۶۹۔ اس مرحلے کے آغاز میں انسانی زندگی درحقیقت حیوانی زندگی سے کم ہی مختلف ہوتی ہے۔ تاہم فطری صلاحیتوں کی بنا پر انسانی خدوخال واضح ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ۷۰۔ اولیں مرحلے کی سماجی زندگی کی نمایاں ترین کامیابی زبان کا رواج پانا ہے۔ اس کے علاوہ کھیتی باڑی اور سماجی و سیاسی زندگی کا آغاز بھی اس دور کے نمایاں حاصلات ہیں۔۷۱۔ مختصراً یہ کہ انسان "تہذیب و تمدن کی اس منزل میں اپنی حیوانی ضرورتوں کو عقل و دانش کی روشنی میں طبعی

تقاضوں کے مطابق پورا کرنا" شروع کر دیتا ہے۔ ۷۲۔ یہاں تک کہ افادیت کی سطح سے بلند ہو کر حسن پرستی کی تسکین کی آرزو انسان کو تہذیبی ارتقا کے دوسرے مرحلے پر لے آتی ہے۔

نئے مرحلے پر روز افزوں انسانی ضروریات حسن پرستی کے جذبے کے امتزاج سے مختلف علوم و فنون کو جنم دیتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ علوم و فنون کے فروغ کا دور ہے۔ ۷۳۔ اب انسانی سماج قبائلی معاشرت سے ترقی کر کے قصباتی اور شہری زندگی کے مرحلے میں داخل ہوتا ہے۔ تاہم اس ترقی کے لئے انسانوں کے جبلی تقاضوں کی مناسب تسکین ناگزیر ہے۔ ۷۴۔ اس کے بعد ہی وہ سماجی اور سیاسی ادارے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ جن پر تہذیبی ارتقا کے آئندہ مراحل کی اساس استوار ہوتی ہے۔ پیچیدہ سماجی رشتے اور حسن پسندی کے جذبے کی بنا پر اس مرحلے میں محنت کی تقسیم کے طریقہ کا آغاز ہوتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سماج دو بڑے سماجی گروہوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ابتدائی صورت حال میں ان دونوں طبقوں میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ۷۵۔ تقسیم محنت کی بنا پر ہی کرنسی کے استعمال کا رواج شروع ہوتا ہے۔ ۷۶۔ اور انفرادی ملکیت کے حق کو قبول کیا جاتا ہے۔ تاہم وسیع تر انسانی مفاد کی خاطر اس حق و حدود کے اندر رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

ارتقاء پذیر سماجی وحدت ریاست کے منظم ادارے کو جنم دیتی ہے۔ یوں انسانی تہذیب کے ارتقا کا تیسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے جو قومی ریاستوں کے وجود سے تعلق رکھتا ہے قومی ریاست پیچیدہ سماجی نظام اور مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان ہم آہنگی برقرار رکھنے اور امن و امان کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے وجود میں آتی ہے۔ ۷۷۔ اس کا سربراہ مطلق العنان بادشاہ ہوتا ہے۔ ۷۸۔ جو حکومت کا نظام چلانے کے لئے افسر شاہی کی تشکیل کرتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک افسر شاہی کی تشکیل پیشہ ورانہ بنیادوں پر کی جانی چاہیے۔ تاہم وہ اشرافیہ اور افسر شاہی کو زیادہ اختیارات عطا کرنے کے مخالف ہیں۔ ظاہر ہے اٹھارہویں صدی کے برصغیر میں اسی تصور کی حمایت کی جا سکتی تھی۔

تہذیبی ارتقا کے تیسرے مرحلے پر دونوں سماجی طبقوں کے درمیان کشمکش شدت اختیار کر لیتی ہے۔ امرا کی عیش پرستی حد سے بڑھ جاتی ہے۔ جس سے یہ طبقہ سماجی و تہذیبی بگاڑ

اور اخلاقی زوال کا شکار ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف حد سے بڑھے ہوئے ٹیکسوں اور استحصال کے باعث محنت کشوں کی زندگی حیوانی سطح پر اتر آتی ہے۔ اس کے باوجود حکمران طبقہ اپنے روز افزوں اخراجات کو پورا کرنے کی خاطر عوام پر ٹیکسوں کے بوجھ میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ عوام کے سامنے تشدد آمیز عمل کے ذریعے صورت حال کو تبدیل کرنے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ انقلاب برپا کر دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی انسانی تہذیب کا قافلہ ارتقا کے چوتھے اور اعلیٰ ترین مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے جو بین الاقوامیت سے عبارت ہے۔ اس مرحلے میں مختلف قومی ریاستیں مل کر ایک متحدہ مملکت کی صورت اختیار کر لیتی ہیں' جس کے سربراہ کو شاہ ولی اللہ نے خلیفہ کا نام دیا ہے تہذیبی ارتقا کے اس اعلیٰ ترین مرحلے تک رسائی حاصل کر لینے کے باوجود ہمارے ممدوح کے نزدیک مثالی سماج وجود میں نہیں آتا۔ فی الواقعہ ان کے نزدیک مثالی سماج کا وجود پذیر ہونا محال ہے اور یہ صرف تصورات کی دنیا ہی میں وجود رکھتا ہے۔ ۷۹ے

اگرچہ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ زندگی اور کائنات کو بامعنی قرار دینے اور عادل و وقار وجود باری تعالیٰ کو تسلیم کرنے کے باوجود شاہ ولی اللہ اپنی یوٹوپیا کے وجود پذیر ہونے کو محال قرار دیتے ہیں' تاہم اس بنا پر انہیں عدمیت پسند سمجھنا مبالغہ آمیز ہو گا۔ یہ ظاہری عدمیت پسندی ان کے گردوپیش کے ماحول کا نتیجہ تھی۔ برصغیر کے مسلم فکر کے ارتقا میں شاہ ولی اللہ کی حقیقی اہمیت ہندی مسلمانوں کے مختلف ثانوی گروہوں میں اتحاد پیدا کرنے کی کوششوں کے حوالے سے مسلم تشخص کو ابھارنے پر انحصار رکھتی ہے۔ مابعد کے ہندی مسلم فکر کی بنیادیں شاہ ولی اللہ کے نظام فکر اور منہاج پر ہی استوار کی گئی ہیں۔ چنانچہ سید احمد خان سے سید ابوالاعلیٰ مودودی تک کے افکار پر ان کے گہرے اثرات واضح طور پر محسوس کئے جا سکتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ مولانا عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، ص ص ۱۹۲-۱۹۳

۲۔ شیخ کے ایک سوانح نگار مولانا رحیم بخش دہلوی لکھتے ہیں کہ :

"ہندوستان میں آپ وہ پہلے نامور ہیں، جنہوں نے طالبان علم و دین کے سے صلائے عام دی اور اپنے بے نظیر فیضان اور عدیم المثال صحبت سے اہل دنیا کو نہال کر دیا۔ حدیث، فقہ کی مختلف علمی معلومات اور سلوک و ارشاد کی باریکیوں اور نازک و دقیق مسائل کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ جس کے فیض سے آج تک ہندوستان کے علمی کارناموں کے چراغ روشن ہیں۔" دیکھئے : حیات ولی، ص ۱۶۰

۳۔ شاہ ولی اللہ، انفاس العارفین، اردو ترجمہ از سید محمد فاروق القادری، ص ص ۷۳-۷۵ اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔

۴۔ ایضاً، ص ص ۱۵۴-۱۵۵

۵۔ ایضاً، ص ۱۸۱

۶۔ ایضاً، ص ۱۵۷

۷۔ مولانا رحیم بخش دہلوی، حیات ولی، ص ص ۲۹۲-۲۹۳

۸۔ شاہ ولی اللہ، انفاس العارفین، ص ۳۰۴

۹۔ ایضاً، ص ۳۰۵

۱۰۔ اس سلسلے میں مولانا رحیم بخش لکھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ نے "بڑی مستعدی اور سرگرمی کے ساتھ علم نبوی کی اشاعت میں کوشش کی اور اپنی انتھک کاوشوں سے علم نبوی کو اس قدر رواج دیا کہ اب جناب شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ڈالی ہوئی بنیادیں آسمان سے باتیں کرنے لگیں۔ اس لحاظ سے اگر ہم اس اولیت کے تمغہ کا جو جناب عبدالحق محدث دہلوی کے لئے تجویز کیا گیا ہے، حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب کو مستحق قرار دیں تو شاید بے جا نہ ہوگا، کیونکہ جس قدر حدیث کی اشاعت آپ کے زمانہ میں ہوئی، اس کے نناویں حصہ نے بھی سابق کے زمانہ میں اشاعت نہ پائی تھی۔" حیات ولی، ص ۳۰۵

۱۱۔ شاہ [illegible] کے سفر حجاز کے سبب کے بارے میں مختلف روایات مشہور ہیں۔ بعض لوگوں

کے نزدیک حجاز جانے سے قبل انہیں الہام ہوا تھا۔ کہ انہیں مہدویت کا درجہ دیا گیا ہے۔ انہوں نے اس سے یہ اخذ کیا کہ اس الہام کا مقصد حجاز کے مرکز میں پورا ہو گا۔ آپ نے سفر اختیار کیا۔ مقصد حاصل نہ ہوا تو واپس آ گئے۔ بعض دوسری روایات کے مطابق اس سفر کا سبب قرآن حکیم کا فارسی ترجمہ کرنے کی بنا پر دہلی کے علماء کی مخالفت تھی۔ لیکن بعض محقق اس کی تردید کرتے ہیں۔ دیکھیے مظہر بقاء اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ' ص ۷۶

۱۲۔ مولانا عبیداللہ سندھی' شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ' ص ۳۸

۱۳۔ ابن آلوسی بغدادی' جلاالعینین' ص ۳۶

۱۴۔ مولانا محمد اویس ندوی' شاہ صاحب کا ایک علمی ماخذ' الفرقان' شاہ ولی اللہ نمبر' ص ۳۶۹

۱۵۔ مولانا عبیداللہ سندھی' شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ' ص ۳۹

۱۶۔ B.A. Dar, Wali Ullah His Life and Times, Iqbal Review, Vol VI, No.3, October, 1965, p.14

۱۷۔ محمد سرور' شمس الرحمان محسنی کی تصنیف' شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے کا تعارف' ص ص ۲۸-۲۹

۱۸۔ مولوی بشیر احمد' دارالحکومت دہلی' ج ۲' ص ۲۸۶

• مدرسہ رحیمیہ شاہ ولی اللہ کی وفات کے بعد ایک عرصے تک قائم رہا۔ شاہ کے بعد ان کے بڑے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز نے اس کا انتظام سنبھالا اور نئے حالات کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے فارسی کی بجائے اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دیا۔ ان کے صاحب زادوں شاہ عبدالقادر' شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالغنی اور نواسے شاہ محمد اسحاق کی حجاز کو ہجرت کے بعد شاہ رفیع الدین کے دو صاحب زادے اس کا انتظام کرتے رہے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ آزادی میں چند لوگوں نے اسے لوٹ لیا۔ اس کے بعد یہ مدرسہ بند کر دیا گیا۔ تفصیل کے لئے دیکھیے' مولوی بشیر احمد' دارالحکومت دہلی' ج ۲' ص ص ۱۷۳-۱۷۴

۱۹۔ سید ابوالحسن ندوی' حضرت شاہ ولی اللہ بہ حیثیت مصنف' الفرقان' شاہ ولی اللہ نمبر' ص ۳۵۹

۲۰۔ شاہ ولی اللہ کو عربی زبان پر جو حیرت انگیز عبور حاصل تھا' اس کا ذکر کرتے ہوئے سید ابوالحسن ندوی لکھتے ہیں کہ ان کی عربی تصانیف میں "اہل زبان کی سی روانی و قدرت اور اہل عرب کی سی عربیت ہے اور وہ ان سب اختلالوں سے پاک ہیں' جو عجمی علماء کی عربی تحریر میں پائی جاتی ہیں" (حضرت شاہ ولی اللہ' بہ حیثیت مصنف' الفرقان' شاہ ولی اللہ نمبر' ص ۳۶۶) شاہ ولی اللہ نے اپنی عربی تصانیف میں ایک خاص قسم کی انشاء کی' جو ان کا مخصوص اسلوب ہے' پوری

پابندی کی ہے۔ مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں کہ "شاہ صاحب نے عربی انشا و ادب کا جو نیا قالب تیار کیا ہے' یہی نہیں کہ ہندوستانی مصنفین میں اس کی نظیر نہیں پائی جاتی' بلکہ جہاں تک میری محدود رسائی کا تعلق ہے' میں نہیں سمجھتا کہ آغاز اسلام سے اس وقت تک کسی اسلامی علاقہ کے ارباب تصنیف نے اس کو اختیار کیا ہے ---- شاہ ولی اللہ پہلے آدمی ہیں' جنہوں نے اپنی عبارتوں میں زیادہ تر صاحب جوامع الکلم النبی الخاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز گفتگو کی پیروی کی ہے۔ حتی الوسعی وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مدعا کا اظہار ان ہی لغات اور ان ہی محاوروں میں کریں' جو لسان نبوت اور زبان رسالت سے خاص تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس میں خدا نے ان کو خاص مہارت عطا فرمائی ہے" (تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ' ص ۲۶۳)

۲۱۔ شاہ ولی اللہ کی زندگی کے آخری ایام کے بارے میں یہ روایت مشہور ہے کہ جب دہلی میں نواب نجف علی خان کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے ان کے پونچے اتروا کر ہاتھ بے کار کروا دیئے تھے تاکہ وہ تصنیف و تالیف کے کام سے معذور ہو جائیں۔ اس روایت کو اولین طور پر امیر شاہ خان نے "امیرالروایت" میں تحریری طور پر پیش کیا تھا (امیرالروایات' ص ۳۳) مناظر احسن گیلانی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اگرچہ اب تک اس واقعہ کی تاریخی شہادت مجھے میسر نہیں آئی' لیکن امیر شاہ کا بیان کم از کم میرے نزدیک خود ایک زندہ شہادت ہے" (تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ' ص ۲۶۷) اصل یہ ہے کہ تاریخی طور پر اس روایت کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ امر واقع یہ ہے کہ نواب نجف خان ۱۷۷۲ء میں دہلی آیا تھا' جب کہ شاہ ولی اللہ کا انتقال ۱۷۶۲ء میں ہو چکا تھا۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شاہ کے کسی عزیز یا شاگرد نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا۔ اس سلسلے میں تفصیل کے لیے دیکھیے: مولوی عزالدین' حضرت شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے متعلق چند غلط روایات' الرحیم' ج ۲' ش ۱۰' مارچ ۱۹۶۵ء' ص ص ۲۳۔۳۲

۲۲۔ ایضاً' ص ۳۲

۲۳۔ مرزا مظہر جان جاناں شاہ ولی اللہ کے عہد میں اس گروہ کے فکری رہنما اور نظریہ ساز تھے' جو فلسفہ وحدت الشہود کا قائل تھا۔ وہ حنفی مذہب کے ساتھ ساتھ نقشبندی طریقہ کے پابند تھے (مولانا محمد حسین آزاد' آب حیات' ص ۱۳۰) اور احکام شریعت کی سختی سے پابندی کرنے والے تھے۔ انہیں تصوف سے ازحد لگاؤ تھا۔ بقول مولانا محمد حسین آزاد اگرچہ ان کی تحصیل عالمانہ نہ تھی' تاہم انہوں نے علم حدیث باصول پڑھا تھا (آب حیات' ص ۱۳۰) مرزا مظہر جان جاناں اردو کے ابتدائی ممتاز شعرا میں سے ہیں اور انہوں نے اپنے خیالات کو شاعری کی صورت میں پیش کیا تھا۔ لیکن ان کے کلام میں فلسفیانہ بصیرت' ہم آہنگی اور فکری ژرف نگاہی کا فقدان

ہے ڈاکٹر عبادت بریلوی کے بقول ان کے کلام میں "فلسفیانہ آہنگ اور مفکرانہ انداز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسے صوفی کے خیالات ہیں، جس نے ان کو صرف محسوس کیا ہے۔ ان پر غور، فکر کرنے کی طرف جس نے توجہ نہیں کی ہے۔" دیکھئے ڈاکٹر عبادت بریلوی، مرزا مظہر جان جاناں، اورینٹل کالج میگزین، ج ۳۵، عدد ۴، عدد مسلسل ۱۳۸، اگست ۱۹۵۹ء، ص ۳۶

۲۴۔ مولانا شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۱۰۹

۲۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد، تذکرہ، ص ص ۲۳۲-۲۳۳

۲۶۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیائے دین، ص ص ۸۹-۹۰

۲۷۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، ص ۱۴۹

۲۸۔ Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation. (1880-1960), p 2. J.M.S.

۲۹۔ سرور ای رانا، شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار و نظریات، المعارف، ج ۸، ش ۱۰، اکتوبر ۱۹۷۵ء، ص ۲۲۔

۳۰۔ W W. Hunter, A Brief History of the Indian Peoples, p. 150

۳۱۔ A I. Chicherov, India · Economic Development in the 16-18 centuries (English Translation by Down Danemanis), p.5.

۳۲۔ H.R. Gupta, History of the Sikhs, pp.3-4

۳۳۔ نکولاس منوچی، سٹوریا ڈو موگر، اردو ترجمہ از ملک راج شرما، ص ۱۱۳

۳۴۔ اسلامی علوم کی ترویج میں شاہ ولی اللہ کی خدمات، ثقافت، ج ۱۴، ش ۴۔ اپریل ۱۹۶۷ء، ص ۳۲

۳۵۔ خلیق احمد نظامی (مرتب و مترجم) شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی مکتوبات ص ۱۳۳

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۱۷

۳۷۔ J N Sarkar, The Fall of the Moghul Empire, Vol.II, p.415

۳۸۔ کارل مارکس نے مغلیہ سلطنت کے زوال پر تبصرہ کرتے ہوئے خوب ہی کہا تھا کہ "مغل اعظم کے اقتدار اعلیٰ کو مغل صوبے داروں نے پاش پاش کیا۔ صوبے داروں کی قوت کو مرہٹوں نے توڑا۔ مرہٹوں کی قوت کو افغانیوں نے ختم کیا۔" نیویارک ڈیلی ٹریبون، ص ۳۸۴۰، ۸ اگست ۱۸۵۳ کارل مارکس، فریڈرک اینگلس، نوآبادیاتی نظام، اردو ترجمہ، ص ۵۳

۳۹۔ خلیق احمد نظامی (مرتب و مترجم) شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی مکتوبات ص ص ۹۳-۹۶: یہ تجاویز کم و بیش ویسی ہی تھیں جو ۱۷۲۳ء میں نظام الملک مغل حکمران کو پیش کر چکا تھا، دیکھیے:

Yusaf Hussain, The First Nizam, p.128

۳۰۔ شاہ ولی اللہ' تفہیمات' جزو اول' تفہیم ۷۹

۳۱۔ بحوالہ مولانا عبیداللہ سندھی' شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ' ص ص ۷۶-۷۷

۳۲۔ شاہ ولی اللہ' مکتوب مدنی' اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف ندوی' ص ۱

۳۳۔ شاہ ولی اللہ' لمعات' اردو ترجمہ از محمد سرور' ص ۳۳' اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۳۴۔ صاحب تذکرہ الرشید لکھتے ہیں کہ "بیعت کے وقت چاروں خانوادوں کا نام لینے کا طریقہ حضرت شاہ ولی اللہ کے زمانے سے نکلا ہے۔" بحوالہ محمد سرور' فکر ولی اللہی کی جامعیت' الرحیم' ج ۲' ش ۱' جون ۱۹۶۳ء' ص ۵۲

۳۵۔ شاہ ولی اللہ' فیوض الحرمین' اردو ترجمہ از محمد سرور' ص ۱۲۵: اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۳۶۔ شاہ ولی اللہ' لمعات' ص ۵۳

۳۷۔ ایضاً' ص ص ۴۵-۵۱

۳۸۔ ایضاً' ص ۵۱

۳۹۔ ڈاکٹر احسان اللہ' تصوف' ص ۲

۵۰۔ S.M. Ikram in A History of the Freedom Movement, Vol.I, pp.499-500

شیعہ سنی تضادات کو حل کرنے کی کوششوں کی بنا پر عام لوگ خود شاہ ولی اللہ کو شیعہ تصور کرنے لگے تھے۔ چنانچہ ان کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز راوی ہیں کہ "ایک شخص نے حضرت والد ماجد سے شیعوں کے کافر ہونے کے متعلق فتویٰ پوچھا۔ چونکہ خود علمائے حنفیہ نے ان کو کافر کہنے میں اختلاف کیا ہے' آپ نے وہی اختلاف اس کے سامنے پیش کیا۔ پہلی دفعہ تو وہ چپ رہا۔ لیکن جن لوگوں کو وہ بزعم خود کافر مطلق سمجھتا تھا' ان کے متعلق اختلافات کا لفظ سننا اس کو کب گوارا تھا۔ اس لئے اس نے دوبارہ دریافت کیا اور جب آپ نے دوسری مرتبہ بھی وہی جواب دیا۔ تو وہ آگ بگولا ہو گیا اور ہم نے اس کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ یہ شخص (حضرت شاہ صاحب) شیعہ ہے۔"

مولانا عبدالرحیم' شاہ ولی اللہ کی تصنیف حجتہ اللہ البالغہ کے اردو ترجمے کا تعارف ج ۱' ص ۹۳

۵۱۔ Freeland Abott, Islam and Pakistan, p.84.

۵۲۔ Aziz Ahmad, Islamic Culture in the Indian Environment, p.205

۵۳۔ مولانا محمد اسلم' شاہ ولی اللہ کے تجدیدی کارنامے' الرحیم' ج ۲' ش ۱' جون ۱۹۶۸ء ص ۵۳

۵۴۔ شاہ ولی اللہ' مصفا' ج ۱' ص ۱۱

۵۵۔ بحوالہ ڈاکٹر مظہر بقا' اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ' ص ۳۶۰

۵۶۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' اردو ترجمہ از مولانا عبدالرحیم' ج ۱' ص ۶۸۷ : اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

۵۷۔ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری' اجتہادی مسائل' ص ۳۲

۵۸۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' ج ۱' ص ۶۸۸

۵۹۔ محمد اقبال' تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی

۶۰۔ فروغ احمد' شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریہ اجتہاد' روئیداد پاکستان فلاسفیکل کانگریس برائے ۱۹۷۱ء' ج ۷' ص ۳۰۸

۶۱۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' ج ۱' ص ۳۹۱

۶۲۔ شاہ ولی اللہ' الانصاف فی بیان الاختلاف' اردو ترجمہ از مولانا صدر الدین اصلاحی' ص ۱۰۲

۶۳۔ محمد سرور' فکر ولی اللٰہی کی جامعیت' الرحیم' ج ۲' ش ۱' جون ۱۹۶۳ء' ص ۳۹

۶۴۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی' برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' اردو ترجمہ از ہلال احمد زبیری ص ۲۳۷

۶۵۔ سید سلیمان ندوی' الفرقان' شاہ ولی اللہ نمبر' ص ۳۵

۶۶۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' ج ۱' ص ص ۲۸۸-۲۸۹

۶۷۔ خلیق احمد نظامی (مرتب و مترجم) شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی مکتوبات' ص ص ۱۰-۱۱

۶۸۔ شاہ ولی اللہ نے اولین طور پر اس لفظ کو ایک مخصوص اصطلاح کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس سے ان کی مراد "انسانی ضرورتوں کو آسان طریقوں سے پورا کرنا ہے۔" دیکھئے عبدالوحید صدیقی حضرت شاہ ولی اللہ کی بعض عمرانی اصطلاحات' الرحیم' ج ۲' ش ۱' جون ۱۹۶۳ء' ص ۷۰

۶۹۔ شاہ ولی اللہ' البدور البازغہ' ص ۴۹

۷۰۔ ایضاً' ص ۵۰

۷۱۔ شاہ ولی اللہ' تاویل الاحادیث' اردو ترجمہ' الرحیم' ج ۳' ش ۱۲' مئی ۱۹۶۶ء' ص ۸۹۵
۷۲۔ شیخ بشیر احمد لدھیانوی' ارتفاقات معاشیہ' ص ۶۹
۷۳۔ پروفیسر رشید احمد' مسلمانوں کے سیاسی افکار' ص ۲۷۳
۷۴۔ شیخ بشیر احمد لدھیانوی' ارتفاقات معاشیہ' ص ص ۵۹-۶۰
۷۵۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' ج ۱' ص ۲۷۷
۷۶۔ شاہ ولی اللہ' البدور البازغہ' ص ۶۷
۷۷۔ ایضاً' ص ۷۰
۷۸۔ شاہ ولی اللہ' حجتہ اللہ البالغہ' ج ۱' ص ۲۸۹
۷۹۔ محمد سرور' ارمغان شاہ ولی اللہ' ص ص ۳۸۰-۳۸۱